EDMUNDO O'GORMAN

CRISIS Y PORVENIR DE LA CIENCIA HISTORICA

IMPRENTA UNIVERSITARIA
MEXICO
1947

A José Gaos, maestro de
siempre y siempre amigo

EL propósito de esta obra es promover la discusión de la pregunta histórico-fundamental acerca de la realidad del acontecer americano, o sea la pregunta que inquiere por el ser de América. Porque, en efecto, ¿sabemos, acaso, qué es América? Es posible afirmar que se trata de un tema absolutamente novedoso dentro de los estudios históricos habituales, porque esos estudios, es decir, la historiografía, postula por

necesidad un tipo de conocimiento que empieza siempre por presuponer o dar por supuesta la realidad en sí del pasado. Ahora bien, preguntar ¿qué es América? equivale a interesarse por la realidad en sí, mentada con ese nombre.

Mas el hecho de que podamos siquiera formular semejante pregunta, implica que tenemos ya alguna idea de lo que es América. Esa idea, por banal e imprecisa que sea, tendrá que servirnos de punto de partida. Pues bien, a poco que meditemos sobre el asunto, caeremos en la cuenta de que el conocimiento más original que sobre el particular nos brinda la historiografía es que América fué descubierta. Sin duda, semejante conocimiento apunta hacia la estructura del ser de América, pues de algún modo u otro deberá ella responder al hecho singularísimo de que pueda decirse de América, con sentido, que fué descubierta. Sin embargo, para los efectos de nuestra indagación, también el conocimiento historiográfico sobre ese hecho es absolutamente deficiente, y sólo nos sirve para transferir

el interés inmediato de nuestra atención al Descubrimiento. En efecto, como ya se indicó y se mostrará abundantemente, la historiografía siempre presupone la realidad en sí de su objeto, de tal manera que no sólo da por supuesta la realidad en sí de América, sino que también la de su descubrimiento. En consecuencia la pregunta a que hemos de dirigir nuestra atención, será esta ¿que es en sí el descubrimiento de América?

A decir verdad, la urgencia de poseer una respuesta a esa pregunta no ha dejado de sentirse. Sin embargo, como no se le ha hecho frente con una formulación adecuada que supere las representaciones conceptuales propias del conocimiento historiográfico, siempre se ha recurrido al fácil engaño de una metáfora, más o menos feliz, más o menos certera. Se dice, por ejemplo, que el Descubrimiento es "el nacer de América". Mas está claro que no hemos progresado nada, porque ¿qué es el nacimiento de América? Como metáfora puede pasar; pero, pregunto ¿estamos, acaso, condena-

dos por siempre a resignarnos a semejantes fantasmas? Estas consideraciones son indicación suficiente para advertir que el propósito de averiguar qué sea en sí el Descubrimiento, a fin de llegar por esa vía a comprender la estructura misma del ser de América, no debe acometerse sin una fundamentación filosófica previa. A semejante tarea se dedica esta introducción general, primera parte de la obra. Será necesario, primero, revisar la situación actual que guardan al respecto los estudios historiográficos para mostrar si, en efecto, nada nos dicen acerca de lo que aquí preguntamos. En segundo lugar, se impondrá buscar la razón de ese silencio, para lo cual procederá examinar en qué consiste el conocimiento historiográfico en cuanto tal conocimiento, y llegar así a una determinación de sus supuestos. Esta tarea postula la revisión de la historia de la historiografía y el análisis crítico de su método. En seguida, tercero, habrá que explicar el origen del método, o sea, revelar la manera en que se constituyó la historiografía como una ciencia, y mos-

trar las consecuencias capitales que de ello se deducen respecto a la comprensión de la realidad histórica en sí. Por último, cuarto, se procederá a la parte positiva del ensayo que consistirá en el intento de mostrar cómo puede alcanzarse dicha comprensión, o lo que es lo mismo, decir en qué debe fundarse una auténtica ciencia de la historia.

Esta última, pero en verdad primerísima tarea, no debe ya eludirse. El tiempo está muy vencido para que todo historiador, sea cual fuere su postura filosófica, haga un esfuerzo por cobrar plena conciencia de ella, y por lo tanto, del significado y alcance de su actividad cultural. Solamente se logrará este fin, si se obliga a sí mismo a decir en molde lo que en conciencia se piensa. Y así como en los días áureos de la historiografía naturalista se comenzaba siempre por declamaciones acerca de la imparcialidad, desinterés y acuciosidad con que se había procedido, así ahora, todo libro de historia debe principiar por una explicitación de lo que el autor entiende

que está haciendo. A decir verdad, para la mayoría de quienes consagran a la Historia sus desvelos, lo que esos desvelos significan no es cosa que por sabida callan, sino por ignorada. Dada la índole de la crisis que por todos rumbos invade a nuestra cultura, acertar o no acertar es secundario. Lo que importa es expresarse con valor; darle la cara a los verdaderos problemas, que siempre son los propios, los íntimos. Refugiarse, como es ya común, en la ambigüedad del silencio, baluarte de falsos prestigios, es cobardía, y tanto más cuando se ampara con la fama. Tratar por cuenta y riesgo propios, hasta donde den las fuerzas, de aclarar por sí mismo y para los demás, el significado de las propias actividades del espíritu es la única forma de salvación intelectual; para quien guste concebirse a sí mismo como hombre de ciencia, es una obligación precisa.

México, septiembre de 1946.

PRIMERA PARTE

INAUTENTICIDAD E HISTORIA

I

LA HISTORIOGRAFIA DE AMERICA

UN PUNTO DE PARTIDA

¿Se sabe, acaso, qué es el descubrimiento de América? Adviértase bien que no preguntamos si se conocen los "hechos"

cuyo conjunto considerado unitariamente queda comprendido bajo aquella designación. Se trata de dos cuestiones radicalmente distintas, en el mismo sentido profundo en que lo son, echando mano de un ejemplo clásico, la cuestión de saber qué *es* en sí la caída de un cuerpo grave, y la otra, de saber *cómo* cae un cuerpo grave. Lo que aquí se insinúa es que no se ha intentado nunca la comprensión por dentro del descubrimiento de América. Sin embargo, frente a la montaña bibliográfica que ha acumulado sobre este tema la erudición de muchos siglos, afirmar que no se sabe en absoluto lo que es el descubrimiento de América resulta sorprendente, por no decir escandaloso. Examinemos, pues, desde este punto de vista, los resultados de la historiografía para ver si se sostiene o no semejante afirmación.

El descubrimiento, en efecto, ha recibido desde antiguo la más esmerada atención. De todos los temas americanos acaso ninguno cuente en su haber tanto gasto de

tinta y de eruditos sudores. Ha sido tratado y retratado desde los recodos más diversos e inverosímiles. Acerca de él se saben muchas cosas. Sabemos el nombre, la edad, la estatura y la disposición y genio hasta de los grumetes, y si mucho me apuran, lo mismo acerca de alguno que otro caníbal. De los marineros y su manera de comportarse tenemos noticias que ya hubieran querido tener sus mujeres. En fin, se conocen qué sé yo de superfluas inanidades que la laboriosa y becada paciencia ha tenido a bien desenterrar en Sevilla y Simancas del justo y no casual olvido en que yacían y debieran aún yacer.

Requerido un estudiante por su maestro para reseñar un reciente y exhaustivo libro acerca de los pingüinos, produjo el siguiente dictamen: "Este libro dice mucho más sobre los pingüinos de lo que cualquier persona interesada en pingüinos desee saber acerca de los pingüinos". ¿No, acaso, puede decirse exactamente lo mismo respecto a tantos y tantos libros que produce en serio y en serie la legión de servi-

dores de la historia naturalista de nuestros días?

Pero repárese en esto: ¿quién es, a fin de cuentas, el sujeto poseedor de todo ese montón de verdades acumuladas por no decir de todas las acumulables de que es capaz la historiografía naturalista? Se me dirá que el conjunto de los historiadores del presente y del futuro, y aun de sus lectores. Pero he allí que aparece una entidad que no es ningún hombre de carne y hueso, concreto y vivo. En otras palabras, un sujeto impersonal que en definitiva no es nadie. El conocer, como todo lo humano, tiene su medida, su proporción bella y justa. La medida humana. Por eso, y sólo por eso ignorancia y bizantinismo son extremos; pero los extremos se tocan. Y puntualmente, en esto del Descubrimiento en particular y del conocimiento historiográfico naturalista en general, ha mucho que se tocaron. Pasa aquí lo que con el libro de los pingüinos: conocemos más de lo que se requiere conocer. Conocemos demasiado; hay muchas "verdades" ociosas,

sin empleo; verdades en permanente huelga de brazos caídos. La economía de la historia naturalista, como la del capitalismo, amenaza ruina.

Pero no es que tales superfluas verdades sean unos "errores" es que, debido a la predominancia de orientación naturalista y judiciaria de los estudios históricos al orden del día se trata de verdades de falsa perspectiva: se investiga por investigar. Publicado el inédito documento se agota el impulso, y aquellas investigaciones de más alzada que parecerían estar llamadas a engendrar horizontes nuevos, sólo se benefician para imponer correctivos por adición a alguna imagen recibida de la tradición y aceptada sin crítica de los supuestos. Es por eso que semejantes verdades son superfluas y en tal sentido, falsas.

Ciertamente, en esto del descubrimiento de América, la crítica actual y más refinada ha contribuído no poco a disipar muchas seculares sombras. Pero dominados sus más conspicuos representantes por la

tradicional interpretación que dice: "Colón descubrió a América", vense obligados por los dogmas de su escuela a adoptar una actitud superficial con ribetes de servilismo. En lugar de lanzarse por los caminos que abren las nuevas preguntas sugeridas por las investigaciones, no parecen conocer más empeño que el de completar con "detalles" la vieja interpretación. Permiten, así, que ésta se les imponga, como, a sus criados, una vieja aristócrata arruinada. Parecen no advertir, y en efecto no advierten, que corregir o adicionar es tanto como asentir a lo que se corrige o adiciona, y alucinados por la inaplicable noción mecanicista del progreso indefinido, no parecen comprender que la verdad no puede limitarse a simplemente corregir tal o cual interpretación, de sus mayores heredada, sino que se trata de aventurarse a expresar, por cuenta propia, una que puedan llamar suya, y que por propia, sea verdaderamente una interpretación: referencia a su modo más personal de vida; descubrimiento significativo. No parecen comprender que en lugar de adicio-

nar o rectificar la vieja noción, hay que empezar por desfundarla, exhibiendo sus bases y presupuestos, y por consiguiente que la tarea verdadera consiste ante todo en examinar los orígenes, los prejuicios y los procesos de las verdades recibidas. En una palabra, hacer cuestión expresa de la historia de la historia. Para derrocar a un tirano, nada valen los matices y los correctivos. Precisamente en semejante ineficacia consiste la tiranía. No hay más camino que publicarle su biografía adornada del árbol genealógico; especie botánica que nunca defrauda en el espectáculo de uno que otro ahorcado de las ramas.

La Historia, si se la ve en abstracto, no puede menos de parecer como una larguísima cadena de errores, lo que viene a decir que, en historia, la noción de error, como la entienden las ciencias físicas, no tiene validez, a no ser que se decrete que toda la Historia es, ella, un error: notorio disparate grandísimo. Cuanto en Historia se nos presente como error interpretativo, "Colón descubrió a América", por ejem-

plo; no es un error, es un errar, es decir, mostración palpitante de que el pasado vió, —vivió—, las cosas de diversa manera a como las vemos, vivimos nosotros, y que, por eso, no somos ya los mismos que aquellos hombres cuya es esa interpretación. Indisolublemente les es suya, les pertenece entrañablemente, no los define. No se trata, pues, de algo "susceptible de corrección", sino de algo que, aceptado en cuanto lo que es, debe comprenderse con referencia a nosotros mismos, es decir, significativamente. Podría decirse que el historiador es el hombre a quien se le ha encomendado la tarea de disculpar ante sus contemporáneos la manera de vida de las generaciones pasadas. Su misión consiste en dar explicaciones por los muertos, no en regañarlos; entre otras poderosas razones, porque no puede imaginarse empeño más vano. Comprenderlo todo es entender humanamente. Pero esta máxima de la misericordia, condición primera de la inteligencia, ha sido rudamente combatida por más de un siglo de historiografía naturalista, la

cual, en nombre de qué sé yo qué absolutismos, hace del anónimo e impersonal poseedor del conocimiento historiográfico el juez despótico de la causa universal del hombre, pues que en eso convierte a la Historia. Es más, como carece de responsabilidad, no comprende nada, se complace en dictar sentencias a guisa de verdades que nada nos dicen sobre la realidad del pasado; pero que, en cambio, por ser tan imparciales y desinteresadas, sirven a maravilla de instrumentos de dominio del hombre por el hombre, las más de las veces con fines brutales y particularistas. La tradicional condenación histórica, imparcial y desinteresada de un Alejandro Borgia, de Napoleón o de Fernando VII, dice de estos personajes solamente aquello que interesó a las causas del Protestantismo, del Imperialismo Británico y de la Independencia de las Colonias Españolas en América, y sin embargo pretenden sostenerse aún como expresión de una verdad objetiva y de validez absoluta.

A toda la historiografía colombina moderna, por no remontarnos más atrás, digamos desde Washington Irving, habrá que señalarle, no sin reconocer el mérito de su erudición, aunque no siempre su buena fe, la falta de perspectivismo o historicismo, nombres intelectualizados y bastante feos para designar la conformidad, o sea la actitud generosa de comprenderlo todo para entender algo. Pues a fin de cuentas, ¿qué es la Historia sino la realidad humana de todas las resignaciones que de sí mismo ha realizado el hombre para ser lo que es? Y ¿quién, si no nuestra muerte, es el verdadero protagonista de la Historia? Porque ella, la muerte, es quien da sentido último a esas resignaciones que en conjunto constituyen el humano pasado, en cuanto les comunica su carácter de irrevocables, y también porque es ella, la muerte, quien obliga al hombre a resignarse a ser constitutivamente el resignado de sí mismo que es.

Bien visto, todos esos escritores modernos agotan su impulso en el empeño,

soberbia al fin y al cabo, de corregir a los muertos, en lugar de entrar en diálogo con ellos para comprenderlos y comprenderse. El balance negativo que arroja un siglo de disputaciones colombinas —Rosselly de Lorgues, Harrise, Asencio, Payne, Vignaud, Thacher, García de la Riega, Carreras Valls, Ulloa, Wasserman, Streicher, Magnaghi, Molinari, Madariaga, para citar unos cuantos— muestra a las claras la estéril inautenticidad de tanto empeño. Y es que, en términos generales, debe decirse por ahora a reserva de profundizar en esto, que la falta capital incurrida consiste en recibir todo como cosa hecha y nunca hacer tema expreso de la historia de la historia, nuestra vía de acceso al mundo vivo de los muertos. A la proposición "Colón descubrió a América" no hace falta enmendarle nada. Es ella una interpretación necesaria, una decantación histórica, que, como dato ineludible, está allí, no exigiendo una explicación, sino invitando a ser comprendida, o lo que es lo mismo, insinuándose a que de ella de-

mos razón histórica, tal como se nos entrega, como se nos exhibe, como se regala.

Pohl, por ejemplo, el reciente y acucioso biógrafo de Vespucio (*Amerigo Vespucci. Pilot Major.* 1944), aclara muchos sombríos rincones del tremebundo galimatías que, colaborando los siglos, armaron las eficaces enredaderas de Bartolomé de Las Casas en torno a la gesta vespuciana. Pero, aunque nos explica en qué consiste el enredo, no tiene la ocurrencia de hacer tema de la existencia misma del enredo, en cuanto que eso es lo históricamente significativo. No se le escapa a Pohl en qué consistió la genial intuición de Vespucio, cosa que ya va camino real de los lugares comunes; pero, puesto que no inquiere por los motivos que la tradición ha tenido para cegarse respecto a esa intuición, no alcanza a comprender, pese a sus explicaciones, lo que hay detrás, tanto de la hazaña de Vespucio como de la ignorancia que de ella tuvo la tradición inmediata posterior hasta nuestros días. Pohl se empeña, en cambio, en denunciar al pasado como si fuese un

criminal y, constituído en juez y parte, se dedica a sentenciar el reparto de la gloria que, según su opinión, corresponde —*suum cuique*— a Colón y a su héroe. Pero es que, ocupado en esta gratuita tarea forense, se le pasa inadvertido que tan es una posibilidad histórica real lo que hizo Vespucio, como lo que la historiografía ha hecho con lo que Vespucio hizo. He ahí el problema.

Samuel Eliot Morison, a su vez (*Admiral of the Ocean Sea. A life of Christopher Columbus*. 1942), saca en limpio el gran total de investigaciones documentales de todos los tiempos y acalla el estruendo de enquistadas disputas. Llevó a tal extremo el delirio comprobatorio y objetivo de la Escuela que no se conformó, como sus predecesores, con duplicar desde el seguro del gabinete de trabajo el viaje primero de Colón, sino que, cual diligencia judicial de vista de ojos, lo repitió sobre el bravo lomo del Océano, y todo ello bajo la ingenua creencia de que los mares, los cielos, las estrellas y las tierras que vió, fueran los

mismos que aquellos mares, cielos, estrellas y tierras del escenario colombino. No debe sorprendernos, pues, que no obstante el reconocimiento por parte de Morison de que Colón abrigó siempre la convicción de andar por litorales asiáticos, nos declare con lujo de detalles que Colón, ese mismo Colón, vió, pisó y exploró tierras de América.

Un historiador tan inteligente y bien informado como Enrique de Gandia incurre en parecido paralogismo cuando, en su prólogo al *Colón* de Washington Irving, hace suya, en elogioso comentario, la afirmación del autor acerca del "asombro de los españoles frente a las tierras nuevas", tierras nuevas que, dos líneas más abajo, se reconocen ser, en realidad, para los supuestos asombrados españoles, tierras asiáticas que nada tenían de nuevas. La famosa *Carta* de 1493 escrita por Colón al regreso de su primer viaje, revela que no hubo, como no podía, el tal asombro frente a unas supuestas tierras nuevas. Todo lo contrario: ese documento nos permite compartir la desilusión, amarga y mal disimulada desilusión,

que sintió el Almirante al percatarse que la realidad del mundo con que se enfrentaba no respondía al resplandor y magnificencia que creía encontrar, por tratarse según él, no de tierras nuevas algunas, sino de la fabulosamente rica y deslumbrante Asia de los relatos medievales de que traía tan colmada la cabeza. ¡Hasta cuándo dejarán de leerse los textos sin incurrir en aquello que tan pintorescamente censura Ortega y Gasset, recordándonos la ingenuidad de un dramaturgo que, en una escena de despedida, le hace decir a su héroe: "¡Adiós, parto para la Guerra de Treinta Años!"

Es notorio el violento contraste que exhiben los historiadores naturalistas entre su muy desarrollado sentido crítico documentista y su embotado sentido histórico. A semejante deficiencia, cuyos motivos hemos de revelar más adelante, debe cargarse en cuenta la babilónica confusión que impera en toda la literatura acerca del Descubrimiento, confusión que no cesará de perturbar e impedir una clara comprensión de las cosas mientras no se imponga el orden

y la disciplina que son menester en la terminología. Detrás de las designaciones están los conceptos, o como dice el filosófo "a las significaciones les brotan palabras; lejos de que a esas cosas que se llaman palabras se les provea de significaciones". La indistinción terminológica es semillero de monstruos. Pero, por lo visto, nadie quiere advertir la angustiosa necesidad en que se está de fijar de una buena vez por todas las debidas precisiones. Forzoso será saber, por ejemplo, si es lícito emplear, como se emplea, el verbo "descubrir" como sinónimo perfecto de "hallar", o si se puede, sin equívoco irreparable, usar indiferentemente las tradicionales designaciones de "Indias", "Nuevo Mundo" y "América". Es muy cómodo para un escritor tener a la mano varios nombres para mentar elegantemente una misma cosa. Pero lo elegante, lo cómodo no es siempre lo exacto. En efecto ¿será exacto que América, Nuevo Mundo e Indias significaron siempre, y significan ahora la misma cosa? Porque ¿a qué demonios responde semejante prolifera-

ción onomástica? La cosa no deja de tener su misterio. Si advierto que a mi amigo Juan algunos le dicen Pedro y otros lo llaman Pepito, algo muy raro, muy digno de averiguarse debe acontecer con mi amigo. ¿Qué situaciones, qué aventuras del pensamiento, qué apasionados forcejeos no encubrirá esa enigmática multiplicidad de nombres?

Recuerdo aquí, casi sin querer, aquel emocionante grabado de Pablo Picasso, "La Minotauromaquia", y es que la bibliografía colombina, por tantos motivos magnífica, delicada flor de la cooperación histórico-científica internacional, ofrece, no obstante, el espectáculo del más brutal atropello. Tal es, en suma, la situación actual de los conocimientos sobre el acontecer príncipe de América. Podemos resumir ese estado de cosas con lapidaria exactitud, diciendo, según reza la frase heideggeriana, que "no se sabe ya lo que se ignora y se ignora qué es lo que se sabe".

II

ANALISIS DE LA HISTORIOGRAFIA

Los conocimientos historiográficos sobre el descubrimiento de América nada nos dicen sobre qué es en sí el Descubrimiento. En las páginas anteriores ya se insinuó cuáles son los motivos de ese silencio. Conviene ahora hacerle frente a esta cuestión

que, con toda evidencia, no se explica suponiendo incapacidad intelectual o simple pereza en los historiógrafos. Se trata, sin duda, de un silencio motivado, que se debe atribuir por lo pronto a las limitaciones propias al tipo de conocimiento historiográfico, puesto que, por sus premisas básicas, nunca inquiere por el "qué es", sino puramente por el "cómo sucedió", pregunta ésta, que presupone y deja intacta la cuestión acerca de la realidad en sí de lo que estudia. Mas ¿qué puede significar semejante presuposición? ¿A qué motivo obedece? ¿Qué engaño provoca? En suma, ¿qué es en sí el conocimiento historiográfico?

La previa dilucidación de este problema es imprescindible para nuestros propósitos, porque, toda vez que en ese conocimiento está pre-supuesta la realidad por la que nos interesamos, hemos de servirnos de él, en cuanto tal conocimiento, como vía de acceso a aquella realidad. Ahora bien, el único método que nos ofrece garantías para saber qué es en sí el conocimiento historio-

gráfico, consiste en emprender el análisis histórico de ese tipo de conocimiento, a fin de poder apresar de un modo firme su razón de ser y los pre-supuestos en que se funda. Dediquemos este apartado a semejante empresa.

1. REVISION HISTORICA

Desde el Renacimiento, época, en que, al bien decir de Juan David García Bacca, el hombre le toma gusto a su individualidad, a su yo, puede observarse que la historiografía pugna por constituirse en una ciencia de tipo moderno al servicio de los intereses personales y colectivos de ese hombre recién enamorado de sí mismo. Hablando propiamente, el Medievo no tiene historiografía en el mismo sentido que la Modernidad; tiene cronografía y tiene historiología, o si se quiere, meta-historia. Para el hombre medieval, el pasado se comprende, no se explica; se reconoce, no se conoce. Sumergido en un mundo de

símbolos y vestigios, el pasado es, él, un gigantesco símbolo que solamente cobra sentido en función y referencia estructural a los únicos tres acontecimientos, gestas histórico-divinas, que merecen el nombre de verdaderos. Ellos determinan la perspectiva temporal de la Historia: definen lo pasado, lo presente y lo porvenir. El primero, o sea El Pasado, es la Creación del Mundo y del hombre con el drama de su caída, principio de los Tiempos y de la Historia. El segundo, o sea El Presente, es la Redención del Género Humano con el drama de la Crucifixión, plenitud de los Tiempos, del hombre y de la Historia. El tercero, o sea el porvenir, es el Fin del Mundo, con el drama del Juicio Universal, acabamiento de los Tiempos, del hombre y de la Historia. Se ve claramente que no era, que no podía ser cuestión de conocer científicamente la historia. Ya se la conocía. La historia no era un objeto que pedía explicaciones; era un símbolo que necesitaba comprenderse. La clave, por otra parte, era inequívoca para quien estuviese atento al

sentido de aquellos tres grandes hechos, cuya comprensión implicaba el reconocimiento de un tiempo intemporal, sin cuya existencia la vida humana carecía de significado, e implicaba también otro mundo que hacía de éste un mero teatro de sucesos efímeros y pasajeros, apariencias de realidad verdadera. La historia, si mostraba algo, sólo mostraba eso. Ella era la instancia suprema para hacer patente el fin y acabamiento de todas las cosas, de tal modo que echar mano de un antecedente histórico como experiencia para beneficiar el presente, equivalía a mostrar la futileza de nuestras determinaciones y la vanidad de nuestros afanes. La vida de Cristo era la única experiencia válida, e imitarla la única guía segura para no extraviar el camino. La historia no servía de apoyo para la acción, por lo contrario, la paralizaba. Por eso, hablando con propiedad, la historiografía, conocimiento teórico del pasado, era para la Edad Media una imposibilidad metafísica. La cronografía no es sino registro de la consumación de los Tiempos.

No pudiendo interesar la historia como testimonio o prueba para el obrar, las precisiones espacio-temporales y las imputaciones a individuos eran en rigor indiferentes. El anacronismo no tenía validez de objeción para el hombre medieval. Con los hechos más inconexos, más diversos, más distantes en el tiempo y en el espacio, componía sus historias que, como relatos simbólicos, eran verdadera historia, en cuanto expresaban alegóricamente el discurrir histórico, pero siempre referido a alguna de las hazañas histórico-divinas, lo único verdadero. En el centro de la historia se levantaba gigantesca la figura del Redentor. A El se refería todo lo demás; El era *el sentido* de la historia, porque en El se reconocía el hombre. En El coexistía la humanidad. Cristo era el único vestigio humano auténtico. ¿Qué sentido, qué importancia podía tener el conocimiento historiográfico como ahora se concibe?

Pero con el Renacimiento, que es cambio radical de esa antigua situación, el hombre, despierto a su individualidad y a su

vida en este mundo, advierte en el pasado humano un interés particular, antes indescernible. Explicita a la historia como un inmenso conjunto de vidas de otros yo parecidos al suyo, vasto depósito de experiencia valiosa. Y aquello que antes era en la conciencia de todos, instancia de la miseria propia, y mundo de señales de las postrimerías, se ha convertido en una cosa más en el mundo exterior, rico venero para ser beneficiado en provecho de la vida y de la acción. Es así como nace el anhelo de tener un saber acerca del pasado, en cuyo fondo alienta la actitud de aprovecharlo al servicio de exigencias prácticas del presente.

La primacía del yo individual característica del Renacimiento, y nueva posibilidad del modo de ser humano, le comunicará a la historiografía primitiva su tono pragmático-ético de todos conocido. El pasado se estudiará ante todo, según la vieja fórmula ciceroniana que veía en la historia la "maestra de la vida". La misión de los historiógrafos empezará por cumplirse

registrando las hazañas y virtudes de los hombres del pasado, no ya tanto con el propósito clásico de "salvarlas del olvido", cuanto con la intención cada vez más consciente de utilizarlas como ejemplos de varia fortuna que sirvan de guía y de amonestación a los hombres del presente. Pero ese tono individual va a ser pronto suplantado, si bien no completamente, en favor de un pragmatismo político que, desde entonces, será la piedra angular en que se edifica el poderoso y creciente sentimiento de las nacionalidades. Desde entonces la historiografía queda uncida al destino de la aventura nacionalista. Ya no habrá sistema de gobierno, no habrá plan de acción política, de paz o de guerra; no habrá proyecto de reforma social o legislativa que no invoquen como justificación y garantía la experiencia del pasado y que no descansen en alguna interpretación historiográfica. Todo, los éxitos y los fracasos, las maldades y las acciones heroicas y virtuosas, quedará referido a los fallos del alto "Tribunal de la Historia".

Con la utilización del pasado como instrumento para la acción, surgen y florecen como por encanto las llamadas ciencias auxiliares de la historia, que no son sino refinamientos técnicos que le permiten a la historiografía desempeñar cada vez con mayor eficacia su brillante misión utilitaria. El pasado, antes constituído por misteriosos vestigios histórico-divinos, se ha convertido en simple depósito inagotable de sucesos *demostrables* que pueden exhibirse en un momento dado como piezas probatorias en pro de esta o aquella causa. Ya se advertirá sin dificultad el enorme valor que esta ciencia historiográfica irá adquiriendo, en respuesta a las exigencias que le va planteando el creciente impulso en favor de la consolidación de las nacionalidades.

La clara conciencia que se tenía del carácter instrumental de los conocimientos historiográficos, y el notorio interés con que se procedía en la elaboración de las verdades históricas no fueron, durante siglos, ningún secreto para nadie. Por lo contrario,

los tratadistas teóricos de la historia ponen especial empeño en mostrar ese carácter utilitario de las verdades de su ciencia, viendo en él un motivo para dignificarla. "Estudiar la historia es aprender a conocerse a sí mismo en los otros; es hallar en las personas santas y virtuosas de que se edificar, y en los malos y viciosos que huir, y como se debe portar uno en los sucesos prósperos y adversos", dice el P. Juan Mabilón en su famoso *Tratado de los estudios monásticos* (1691). Los historiadores dedican sus obras a los príncipes con la recomendación de que se aprovechen de ellas para bien gobernar y para fomentar el acervo de sus riquezas y su poderío. En la *Historia Natural y General de las Indias* de Gonzalo Fernández de Oviedo puede leerse el mejor alegato historiográfico en favor de la política universalista católico-imperial de Carlos V. La Providencia Divina no es ya el fundamento de la historia, sino que la historia es la base de los designios providenciales, inversión inmanentista que culminará tres

siglos más tarde en el sistema histórico-teológico de Hegel. Oviedo, sin darse cuenta, interpreta ya a la Providencia según los sucesos históricos, y no, como antes, en que se comprendían éstos en trascendente referencia a aquélla. Fué así como la vieja y piadosa máxima medieval en que encarnó el fervoroso espíritu de las Cruzadas, "*Gesta Dei per Francos*" pudo convertirse en las habilísimas manos de un príncipe de la Iglesia, el Cardenal Richelieu, en la fórmula utilitaria y nacionalista "*Gesta Francorum, gesta Dei*". Desde que, hablando con propiedad, hay una historiografía moderna, Dios va a ser invocado, traído y llevado para patrocinar todo lo habido y por haber, desde una guerra de agresión imperialista hasta un adulterio principesco. El horroroso peso de la disputa del protestantismo recae, en última instancia, sobre la interpretación historiográfica acerca de cómo fué la Iglesia Primitiva. Uno y otro bando estaban de acuerdo en que esa forma de culto era la del agrado divino; pero cada uno forjaba de manera

tan convincente como conveniente las verdades históricas, interpretando así los gustos y preferencias de Dios.

El siglo XVIII conoció una revolución en la historiografía, cuyo contenido, sin embargo, no pasó de ser un cambio en la orientación pragmática según el nuevo sentido de lo útil elaborado por los "Filósofos". Pero en realidad la historia sigue siendo depósito de experiencia. "No emprenderé demostrar la utilidad de la historia: ésta es verdad de aceptación demasiado universal para que requiera prueba", dice Charles Pineau Duclos en el prefacio a su *Histoire de Louis XI* (1745). Y agrega: "Vemos en el teatro del mundo cierto número de escenas que se suceden una a otra en repetición interminable; y donde encontramos que las mismas faltas van seguidas siempre de las mismas desgracias, es de pensarse razonablemente que de haberse conocido las unas se habrían evitado las otras. El pasado nos aclara el futuro: el conocimiento de la historia no es sino experiencia por anticipado." El gran Gib-

bon, por su parte, declara que escribió su celebrado *Decline and Fall of the Roman Empire* (1776-1788) como amonestación a las edades del futuro de lo que fué el "triunfo de la barbarie y de la religión". Este libro es piedra angular de la visión hoy todavía muy vigente de la Edad Media como "*the dark ages*", y es, en definitiva un gran escrito polémico contra el cristianismo y señaladamente contra el catolicismo.

Comenzó, pues, la historiografía por ser, y durante largos años siguió siendo, un alegato descarado en pro de esta o aquella causa. Ciertamente se hablaba de imparcialidad, pero no se le concedía gran importancia. Los mismos hechos servían a opuestas contenciones. A nadie, salvo a un reducido grupo de teóricos precursores de lo que se llamará la época científica de la historiografía, causaba esto, ni desagrado ni sorpresa. Todavía no llegan los días en que para aumentar la eficacia utilitaria de la historiografía, va a ser necesario convencer a todo el mundo de un modo positivo,

de la imparcialidad con que proceden los historiadores. Se tratará de un sutil disfraz que, al mismo tiempo que oculte la índole utilitaria de las verdades historiográficas, aumente su eficacia. El verdadero y gran servicio de la historiografía está todavía por rendirse. El beneficiario será el nacionalismo moderno. Como veremos un poco adelante, el español Feijóo ya percibe claramente esa orientación, aunque, claro está, no advierte que la imparcialidad que pide será, en manos alemanas, el disfraz con que la historiografía se convertirá en un instrumento nacionalista formidable. Como una prostituta callejera que, favorecida por un golpe de la fortuna se encarama de súbito hasta las más altas cumbres sociales, viéndose entonces precisada a ocultar cuidadosamente su origen y pasadas costumbres, así la historiografía, una vez admitida en la sociedad de las ciencias, pasará de su burdo y primitivo descaro a una vida de dignidad imparcial y desinteresada.

Sean cuales fueren los antecedentes, lo cierto es que la transformación en serio de la historiografía en ciencia formal comienza con la Alemania moderna, como tantas otras cosas de nuestros días. La metamorfosis fué gradual; despuntó por el lado de un supuesto desmedido amor a la verdad. El siglo XIX es de gran sutileza; es también de refinada hipocresía no exenta de profundo sentido. En esa época, a la que estamos todavía tan amarrados, lo civilizado era amar sin medida, sin discriminación. Se ama a todo, a los pueblos en particular y a la humanidad en general; al progreso y a las cantantes, a la patria y a las máquinas; se aman las ciencias y a sus aplicaciones; pero sobre todo, ante todo y por todo, se ama hasta la locura a la Verdad; pero a la Verdad pura, a la verdad desinteresada, virgen e inútil. Es muy posible que sea cierto, y valdría la pena averiguarlo, si el ideal femenino de una época guarda relaciones estrechas, como parece, con el ideal que esa época se forma de la verdad. Mas sea de ello lo que fuere, sería difícil

representar más perfecta y característicamente el ideal de la verdad que se forjó en el siglo XIX, de otra manera que no sea echando mano de una estampa de alguna gran belleza femenina de la época. Los adjetivos que cuadran a una le sientan a maravilla a la otra y parecen estar hechos para ambas. Digna, bella, pulcra, constante, humilde, inasequible, virtuosa, fiel compañera, alegría del hogar y qué sé yo qué otros primores; pero por encima de todo, sobre todo, ante todo, desinteresada. Por supuesto una verdad de la ciencia química, la dinamita, por ejemplo, era tan desinteresada como una querida; pero la hermosa ficción debía mantenerse a toda costa. Para ser digna del amor y devoción de los hombres, la pura ciencia, como la mujer pura, tenía que ser absolutamente virgen e inútil. Y así como a las pobres mujeres las encerraron dentro de unos corsetts y las abrumaron con unos sombreros que apenas les permitían respirar, caminar, comer, y en absoluto trabajar, para que ostentosamente se viera a una legua de distancia cuán

inútiles eran, así a la verdad la presentaban rodeada de garantías para lograr la apariencia perfecta de cuán indiferente era a todo menester práctico.

La historiografía aun tendrá que recorrer un tramo más antes de alcanzar esas perfecciones, ya tan logradas por las ciencias físicas y naturales. A principios del siglo es todavía una eficaz sirviente. Los alemanes, como no es costumbre infrecuente entre ellos, la elevaron a rango de señora.

"No he escrito a sabiendas, ni sin una severa investigación, nada que no sea verdad" dirá el historiador Bertoldo Jorge Niebuhr, quien, según la autorizada opinión del crítico G. P. Gooch, es "la primera figura dominante de la historiografía moderna, el sabio que levantó la historia de un lugar subordinado a la dignidad de ciencia". Y, sin embargo, pese a tan desinteresados propósitos, Niebuhr confiesa que escribe al impulso del vehemente deseo y patriótico interés de contribuir a superar "la triste época de la humillación prusiana". Así explica la elección del tema y los

fines con que busca las verdades históricas. "Me volví", dice, "hacia una gran nación (Roma) para fortalecer mi mente y la de mi auditorio" y "regenerar a los jóvenes, para hacerlos capaces de realizar grandes cosas..." Va de suyo que esas "grandes cosas" significan la unificación política alemana. ¿Qué diferencia esencial hay entre Niebuhr y un Oviedo, por ejemplo? Oviedo, al igual que el alemán, declara, piensa y cree que escribe la verdad pura; al igual que el alemán procede, según él, mediante una "severa investigación". Del conjunto de las mal llamadas Crónicas de Indias se podría extraer todo un código de crítica de las fuentes. A lo largo de los siglos XVI, XVII y XVIII se fueron elaborando reglas para la valorización de la certidumbre de los testimonios históricos. La preocupación por la imparcialidad, aunque nadie la tomaba muy en serio, es cosa vieja en la historiografía. Oviedo estaba segurísimo de no incurrir en el vicio contrario; lo mismo Gomara, Solís, Gage. También los apasionados Las Casas y Bernal Díaz. Durante

el siglo XVIII, y no casualmente, el afecto a la patria era la mancha más frecuentemente censurada a los "históricos escritores". Un español de esa centuria, Juan de Ferreras, ya decía que "las leyes de la historia son referir sin pasión lo próspero y lo adverso, sin dejarse cegar del amor de la Patria", y el prolífico Feijóo, en el estupendo Discurso X del tomo tercero de su *Teatro Crítico*, refiriéndose a la pasión nacional que califica de "hija legítima de la vanidad", la considera ya entonces como un abuso "que ha llenado el mundo de mentiras, corrompiendo la fe de casi todas las historias". Dice más Feijóo; dice que "apenas hay historiador alguno moderno de los que he leído, en quien no haya observado la misma inconsecuencia" y añade "no ignoro que durante la guerra saca de estas mentiras sus utilidades la política". Para estos momentos de emergencia el bueno del benedictino cree con muy sano juicio que hay alguna justificación; no así para quienes "escriben muchos años después de los sucesos", pues, pregunta "¿qué

riesgo hay en decir verdad?" Pero el interés y pasión nacionales son demasiado exigentes. "Apenas pueden hacer otra cosa los pobres historiadores", dice, "que desfigurar las verdades, que no son ventajosas a sus compatriotas. O han de adular a su nación, o arrimar la pluma, porque si no, los manchan con la nota de desafectos a su patria". Y prosiguiendo el asunto, agrega que todos "quisieran que (se) escribiesen las cosas, no como fueron, sino como mejor les suenan". En este vicio de vanidad incurren, dice, todas las naciones; en modo alguno es privativo de España; sabe, sin embargo, que sus amonestaciones son inútiles. El fraile concluye su *Discurso* con este desengaño: "en vano he representado estas consideraciones en varias conversaciones privadas. Creo, que también en vano las saco ahora al público. Mas si no aprovecharen para enmienda del abuso, sirvan siquiera para desahogo de mi dolor". Poco sabía Feijóo de la sutileza humana. Cuando le hagan caso, la cosa será mucho peor.

Pero entonces, pregunto ¿a qué motivos se debe que un crítico contemporáneo pueda ver en Niebuhr ese famoso sabio que levantó a la historia a la dignidad de ciencia? Su afecto a la patria era tan notorio e inflamado como el de otros, como son Goropio Becano y Olavo Rudbec, quienes, al decir de Feijóo, se empeñaron, el uno "en probar que la lengua flamenca era la primera del mundo" y el otro "en persuadir en un libro escrito para este efecto, que cuanto dijeron los antiguos de las Islas Fortunadas, del Jardín de las Hespérides y de los Campos Elíseos era relativo a Suecia". Lo cierto es que hay una diferencia, y es la que tanto entusiasma a Gooch y sus sectarios, a saber: que la elevación de la historia a la "dignidad de ciencia", no es sino el refinamiento técnico de la investigación que da lugar a una renovada metodología, pero que, sin embargo, como su antecesora, está toda ella animada e inspirada por los propósitos pragmáticos e interesados del historiador. Lo que acontece es que la nueva metodología, a medida que se va afinan-

do, oculta cada vez mejor esos propósitos, pero como Gooch y los suyos ya saben el grado de perfección a que se llegó por esta vía, les parece que Niebuhr es un precursor, no meramente de un nuevo y más refinado método, sino de un nuevo tipo de santidad y virtuoso afecto: la pasión amorosa por la verdad pura. Lo cierto es, sin embargo, que a estos nuevos historiadores de la "dignidad científica" les pasa algo semejante a lo que le aconteció a Stendhal, que inventó un nuevo método llamado el "amor pasión" para lograr, entiendo que sin mucho éxito, lo que el campesino obtiene con una zancadilla. José Gaos, en sus variados y múltiples escritos y cursos, ha mostrado a satisfacción de quien quiera escuchar, hasta qué punto el hombre contemporáneo está de hinojos ante lo puramente instrumental o metodológico. Esta nota tan característica de nuestra época, explica, pues, el pasmo de Gooch y los suyos ante la nueva metodología historiográfica alemana, tan al eficaz servicio, como se verá más adelan-

te, de la también nueva nacionalidad alemana.

Todavía en 1851, en un discurso pronunciado por alguna eminencia con motivo del jubileo de Juan Conrado Eichhorn, pudo decirse públicamente y sin rubor de nadie, a propósito de los trabajos históricos del maestro, que eso sí que era luchar "por la libertad de la patria y revelar su identidad al pueblo alemán". Para Savigny "la historia es una noble instructora"; y la famosa colección documental llamada *Monumenta Germania Historica*, se emprendió bajo el lema *Sanctus amor patriæ dat animum*, en respuesta a la urgente necesidad de hacer accesibles los materiales históricos que sirvieran para fundamentar el programa político alemán de entonces. Era necesario reinstaurar un pasado alemán "puro" para construir sobre él la nueva nación. ¡Cómo recuerda esto a nuestros fray Servando Teresa de Mier y Carlos María de Bustamante, tan empeñados como anduvieron en cimentar la república en un glorioso pasado azteca!

El mismo sentido político y pragmático tienen esas producciones historiográficas que son las estatuas y monumentos que levantan los gobiernos a los héroes y a los grandes acontecimientos de la vida nacional. Así, entre nosotros, la estatua de Cuauhtémoc tiene por objeto práctico "recordar a la posteridad el heroísmo con que la nación ha luchado contra la conquista en el siglo XVI". O bien el Monumento a la Independencia que es "el libro abierto de la historia" cuyo objeto es estimular "al pueblo libre a formar hombres como los que recuerdan sus estatuas, relieves e inscripciones".

Pero nos acercamos al momento decisivo de la transformación de la historiografía, que pronto va a convertirse en ciencia de alta dignidad. Hasta entonces, el interés patriótico de los historiadores era tan obvio, que sus "verdades" por más que "severamente investigadas" no convencían a todo el mundo, antes eran en alto grado sospechosas. La historiografía, al dar por terminada su primera tarea, o sea al haber

asegurado la unidad interna de la Alemania moderna, perdía eficacia, y urgía restablecer su valor instrumental para utilizarlo al servicio de las nuevas exigencias. Fustel de Coulanges, francés, al cabo, había criticado duramente a los alemanes su historiografía descaradamente patriótica, aunque, claro está, él mismo incurrirá más tarde en el pecado que censuraba, cuando así se lo exigen las circunstancias que se le vinieron encima.

Fustel de Coulanges pretendía elaborar un conocimiento historiográfico de acuerdo con el método cartesiano. Así lo postuló expresamente. Era necesario, pensaba, partir sin ideas y sin hipótesis previas y, armado de la duda, interrogar al pasado sin dar ningún crédito a las opiniones recibidas. Las cosas no deberían verse como se veían. La historia, como una diosa en camisa de fuerza, estaría entonces constreñida a revelar su verdad. Para este efecto, por lo visto, había elegido de entre los mortales a Numa Denis Fustel de Coulanges para que desempeñara el prestigioso

oficio de oráculo suyo. "No soy yo quien hablo", dice, "sino la Historia quien habla por mí". Lástima que ya murió, porque de lo contrario bueno sería preguntarle si esas palabras también las había dicho la Historia.

Pero llegaron los angustiosos días de la guerra franco-prusiana, y nuestro oráculo, sin retractarse en principio de su fe en una historiografía sin patria, declaró, no obstante, que no eran esos los momentos propicios para que la ciencia conservara la serenidad que tan por naturaleza le corresponde. "¿Se nos puede censurar porque nos defendemos?" pregunta ingenuamente. Por mi parte yo entiendo que, en términos cartesianos, a eso debe llamársele "la historiografía provisional".

Jamás la verdad desinteresada se ha visto en un mayor aprieto. Lo que Fustel censuró acremente a los historiadores alemanes en nombre de la verdad, fué precisamente lo que, también en nombre de la verdad, hizo posible la unificación de los alemanes y, por consiguiente, el triunfo

de sus armas. De interés especial es el intento cartesiano de Fustel: es uno de los raros casos en que sabemos con precisión la fecha del deceso de una teoría. La enterraron sin gloria en París el año de 1871, junto con los soldados franceses de Napoleón III. No parece aventurado suponer que fué un impulso patriótico el que indujo a Fustel, pese a su fe en la inexistencia de fronteras científicas, a inspirarse en Descartes en lugar de Fichte. Lo cierto es que la historiografía científica moderna era un cachorro prusiano que muy pronto dió muestras inequívocas de lo que, azuzado por el conde Bismarck, era capaz. Alemán, no francés, tuvo que haber sido el encargado de su crecimiento, salud y eficacia; sobre todo eficacia. De lo que ahora se trata, como se verá, es que la verdad histórica pareciese la pura verdad.

Séase dicho en honor de Leopoldo von Ranke, para imperecedera gloria suya, que a él principalmente se debe el disfraz perfecto con que en lo sucesivo habrá de presentarse en público la historiografía. Hasta

entonces se trataba de la unificación y hegemonía alemana. En lo adelante se tratará de la hegemonía y unificación alemana, pero con esta diferencia, que antes, la verdad histórica estaba al servicio de esos intereses, y ahora esos intereses se ponían al servicio de la verdad histórica. El truco era formidable, porque, como ya se había demostrado, no era cosa del otro mundo hacer que la verdad histórica y la unidad y hegemonía alemana coincidiesen. Merece la pena contar a grandes rasgos cómo se las arregló Ranke para engañar a todo el mundo, empezando por sí mismo, condición primera del éxito del truco. Pero no estará de más indicar antes, que si Ranke pudo siquiera concebir la manera de perfeccionar a la historiografía, es porque intuitivamente andaría muy seguro de que su teoría del desinterés e imparcialidad, inspirada en Niebuhr, prestaba un gran servicio a la verdad, es decir, a Alemania. Es significativa la trayectoria de sus intereses tal como se revela en la sucesión cronológica de aparición de sus obras. Indican pre-

ferencias que corren parejo a la trayectoria de las ambiciones alemanas. En *Historias de los pueblos románicos y teutónicos* (1824) Ranke recoge la orientación iniciada por Niebuhr que, como ya sabemos, consistió en estudiar a Roma para animar a los alemanes a "realizar grandes cosas". La *Historia de los Papas* (1834-36) y la *Historia alemana en tiempo de la Reforma* (1839-43) acusan la preocupación por los temas históricos centrales del problema de la unificación. Y por último, los *Nueve Libros de la Historia de Prusia* (1847), seguidos de la *Historia de Francia* (1852), de la *Historia de Inglaterra* y finalmente de la *Historia Universal* (1880-1886) forman una serie que por sí sola habla elocuentemente.

Pero vengamos ahora al examen de la proeza de Ranke, a cuyo mérito se debe que la historiografía fuese exaltada al rango de ciencia, a la moderna.

A la distancia histórica a que estamos colocados, es posible, ilustrativo y auténtico contar este episodio como un puro

juego de apariencias y engaño. En efecto, el interés y la parcialidad nacionalista con que se venían produciendo los historiadores era cosa tan notoria, que resultaba fácil anular la eficacia y el alcance de las interpretaciones historiográficas con sólo mostrar su unilateralidad e inspiración apasionada. Servían, pues, solamente dentro del reducido campo de opinión, donde la parcialidad no era parcialidad, sino alta virtud y patriotismo. El servicio ofrecido por las verdades historiográficas resultaba limitado y de poca utilidad. A los alemanes los convencían los historiadores alemanes; pero lo deseable sería que también convencieran a franceses e ingleses. ¿Cómo hacer que las verdades historiográficas, pese a su inevitable parcialidad, fuesen comulgadas por todos? En suma, ¿cómo convertir a la historiografía alemana en historiografía universal?

La cosa era difícil, pero no imposible. Andaban por ahí ciertas verdades, las científicas, que, vistas por fuera se distinguían de las demás en que, de grado o de fuerza,

todo el mundo pasaba por ellas. El problema quedaría resuelto si fuera posible disfrazar a las historiográficas verdades, fuesen o no de la misma índole, con la ropa de las científicas. Así se lograría que la parcialidad, sin dejar de existir, pasase inadvertida. Problema de escamoteo y ocultación. Pero ¿cómo ocultar tan conspicua joroba?

La ciencia misma ofrecía la solución. En efecto, las verdades científicas gozaban de la aquiescencia universal debido a que se sustentaban en pruebas empíricas irrefutables. En el caso de la historiografía, pues, lo esencial es que no fuese posible comprobar la parcialidad, aunque de hecho no dejara de estar presente. Parcialidad incomprobable; tal, en efecto, era la fórmula mágica en cuya virtud la historiografía podría en lo sucesivo hablarse de tú hasta con las matemáticas.

"La elevación" de la historia a ciencia se funda, pues, en un sutil juego que consiste en aprovechar una convención tan sólo válida para el conocimiento de las rea-

lidades físicas y naturales. Lo cierto, sin embargo, es que por este medio la historiografía pudo superar las limitaciones que a su eficacia como instrumento de dominio imponían las circunstancias históricas del momento, y fué así como ella alcanzó las altas y dignas cumbres de la ciencia, o se precipitó a las profundas e innobles simas de la misma, pues que ambos casos no pasan de ser metáforas banales. Veo que un historiador eminente y serio, es en extremo parcial a su religión, a su pueblo, o a lo que sea; pero como no puedo comprobar lo que veo, debo resignarme, so pena de pasar por estulto, a no ver lo que veo. Este viejo truco, en cuyo fondo alienta una imposición terrorista que más adelante hemos de desenmascarar, ha venido sosteniendo hasta nuestros días el engaño en que se funda la historiografía científica tradicional. No por otro motivo las especulaciones filosóficas inspiran tanto terror a los historiadores de la Escuela, y por eso, también, con un celo digno de mejor causa, rehuyen sistemáticamente con gestos despectivos,

índice de su temor, todo examen y toda discusión acerca de los fundamentos de sus actividades.

El éxito de la maniobra fué aplastante; pero, claro está, las cuestiones de fondo implícitas en la asimilación de la historiografía a la ciencia se escamotearon junto con la joroba. No se examinó, por ejemplo, una cuestión verdaderamente decisiva, a saber: si era lícito objetivar el pasado humano de la misma manera que la geología objetiva una piedra, omisión inevitablemente postulada por la mascarada. Por eso, en adelante, el pasado humano será motivo de una consideración monstruosa: se verá en él un objeto corporal y en esencia idéntico a las "cosas de naturaleza"; algo, en suma, ajeno y separado del hombre. Así, en efecto, lo declarará expresamente Ranke.

Se trata, según vemos por ahora, de un expediente que por necesidad no penetra más allá de un mundo constituído por las puras apariencias convencionales de lo comprobable; y no debe sorprendernos, pues, que sea aquella fórmula mágica el funda-

mento mismo del método científico de la historiografía tradicional, método que, en definitiva, no será sino un simple reglamento que predetermina lo "verdadero" y lo "inexistente", según se trate de lo comprobable o no. Pero la pregunta decisiva en orden a saber si la realidad histórica es o no demostrable, pues bien pudiera ser que sólo sea mostrable, ya no se formulará. Cada vez más sumidos en la meticulosa tarea de aplicar un método como el descrito, los historiógrafos irán perdiendo primero todo interés y en seguida toda capacidad por hacer problema antes que nada de ese método que se les ha subido a las barbas.

2. LA HISTORIOGRAFIA, INSTRUMENTO DE DOMINIO

Se ve bien que para descubrir el secreto de la decantada "elevación de la historia a la dignidad de ciencia", conviene iniciar un examen del método historiográfico tra-

dicional, tal como aparece en el ideario teórico de Ranke, su más calificado devoto.

Como todo buen cristiano, Ranke cree, según él mismo dice, que "Cada hecho . . . cada momento" del pasado testimonia de Dios. No por sincera, deja tal creencia de tener sus puntas de vanidad: le comunica a la misión del historiador cierto olorcillo de santimonia. El hombre de ciencia moderno siempre ha tenido muchísimas ganas de suplantar al sacerdote, anhelo inconfesado que debió ser la inspiración vital de Augusto Compte, como parece indicarlo su famosa Ley de los Tres Estados, y aún más claramente la triste y optimista Religión de la Humanidad.

Afirma Ranke, en seguida, que el pasado ya nada significa como influencia viva para nosotros. "¿Qué riesgo hay en decir la verdad?", había preguntado hacía años Feijóo refiriéndose a los historiadores. Ranke está firmemente persuadido de que la historia es *lo pasado*, lo que ya pasó y que, en consecuencia, lo presente le es constitutivamente ajeno. Está claro que por

presente entiende Ranke la vida. He ahí el postulado fundamental y decisivo sobre el cual se levanta toda la historiografía tradicional: entre presente y pasado, entre vida e historia surge un golfo impasable que hace pedazos la unidad de la vida entre nosotros y nuestra historia. A partir de entonces el hombre se enajena su propio pasado que será comprendido en lo sucesivo como una cosa más entre las otras cosas del mundo. Más adelante veremos el fondo último de semejante locura. "¿Qué hay en el momento actual que haga importante para nosotros la historia del poder papal?" preguntaba el protestante y alemán Ranke. Y contesta: "no sus relaciones con nosotros, pues que ya no ejerce ninguna influencia esencial, ni crea en nosotros ningún temor. Ya no puede inspirarnos otro interés que el que resulta del proceso de su historia y de su anterior influencia". Es decir, el pasado está bien muerto, y la historia consiste en lograr interesarnos por el cadáver. El pasado humano se convierte así en un ser objetivo corporal, en algo visible

y tangible; en una cosa "que queda". Ranke cosifica a la historia. Pero ¿qué profundo motivo se esconde detrás de semejante postulado? ¿No será que obedece a que el hombre se ha interpretado a sí mismo en términos de substancia y de naturaleza? No apresuremos demasiado el paso; por ahora conviene proseguir el análisis emprendido.

Ahora bien, para Ranke, la importancia metodológica de aquella su disparatadísima afirmación es que en ella se contiene la garantía efectiva de la imparcialidad del historiador. Si es cierto, se piensa, que el pasado no puede, en sí, tener ya ninguna influencia sobre nuestras vidas, la absoluta imparcialidad es posible. Todo depende de que el historiador no anime al cadáver insuflándole sus propias pasiones e intereses. A toda costa debe conservarse el carácter real del pasado como una cosa corporal, como un objeto separado, inerte y ajeno. De un modo u otro, el historiador debe ponerse en trance receptivo, completamente neutral, especie de trance hipnótico, que

impida que sus pasiones, sus intereses, sus simpatías y sus preferencias le jueguen una mala pasada.

Ranke piensa que esto es prácticamente posible en grado suficiente; pero no mediante el uso de una droga, sino exigiéndole al historiador que deliberada y heroicamente asesine sus intereses, sus preferencias, sus pasiones, sus simpatías, sus deseos y sus juicios personales. En una palabra, le pide que aniquile su propia personalidad. Después de esto es difícil comprender con qué cara los hombres del espíritu científico moderno se han burlado tanto de los místicos por el aniquilamiento que practican de la propia individualidad, cuando ellos, por su parte, quieren, peor que el suicidio, el asesinato de la propia persona; pero con esta fundamentalísima diferencia: que los místicos lo hacen por la vida eterna de un porvenir en que creen, en tanto que los científicos lo exigen en nombre de la muerte eterna de un futuro que crean.

"Descubrí", dice Ranke, "que la verdad era más interesante y hermosa que la ficción. Me desvié de ésta y decidí evitar toda invención e imaginación en mis trabajos, y *sujetarme a los hechos*". De qué modo descubrió el superior interés y la mayor hermosura de la verdad, antes de saber lo que ella era por aplicación de su método, es cosa que no aclara y que estará mejor dejar en el misterio. En otro pasaje, añade Ranke que "a la historia se le ha asignado la tarea de juzgar el pasado, y de instruir al presente en beneficio de las edades futuras". Nótese de qué modo impersonal y anónimo indica el concepto general que se tenía en su tiempo acerca de la historiografía como un conocimiento al servicio de intereses prácticos. Pero era ya imposible seguir profesando abiertamente semejante noción. Ranke, con falsa o auténtica humildad, que para el caso es lo mismo, dirá que renuncia a esos fines. "Este trabajo", afirma refiriéndose a su libro sobre los pueblos románicos y teutónicos, "no aspira a cumplir tan altas funciones. Su

objeto es sólo mostrar *lo que de hecho ocurrió*". Y sin embargo, será el propio Ranke, quien, hablando de Alejandro VI, estampe estas palabras: "El crimen humano tiene un límite. Murió (Alejandro) y se convirtió en la abominación de los siglos." Supongo que a eso llamó "sujetarse a los hechos" y abstenerse de juzgar.

"Sujetarse a los hechos" para mostrar lo que verdaderamente ocurrió. He ahí en su esencia el programa entero de la historiografía científica. Esa frase enuncia esquemáticamente, tanto los propósitos que la animan, como el método para realizarlos. En efecto, concediendo que se logre el estado hipnótico de la neutralidad absoluta, lo primero que debe hacer el historiador, echando mano de no sé qué ocultas facultades que por lo visto aún le quedan, es aplicar rigurosamente una técnica para estimar el valor probatorio de los documentos. No basta prescindir de los deseos, de los juicios, de las pasiones y de la imaginacion, es necesario, además, medir y ponderar los testimonios según ciertos pa-

trones elaborados de antemano, cuya misión es revelar con certeza la *cantidad* de fe que se les debe conceder. Ranke, con germánica sistematización, codifica a este respecto las máximas que desde hacía tiempo ya venían formulándose bajo el signo cuantitativo, tan característico de la modernidad. La crítica de las fuentes, que no acababa de sacudirse la tradición medieval, tan enfáticamente cualitativa, establecía unos distingos que la ciencia no podía ya admitir. Antes se pensaba que la fe histórica de los testimonios del pasado dependía de la calidad o dignidad de los testigos, cosa que, por otra parte, parece bastante razonable. Pero lo razonable no siempre es lo racional. Dejarse seducir por las cualidades intrínsecas de los testimonios, era tanto como manifestar abiertamente ciertas preferencias personales. ¡Todo, menos eso! Fué necesario, entonces, pensar en un sistema de valorización anónima e impersonal que disimulara las preferencias. A un sistema no es posible cargarle a cuenta amor a la patria, odio a los aristócratas o

secreta admiración por las queridas regias, de tal manera que el historiador que amaba a Alemania, que odiaba a Luis XVI y que soñaba con una Ninón de Lenclós, podía amar, odiar y desear tranquilamente al amparo de ese arbitrio. Pero ¿en qué consiste tan maravilloso sistema?

Los viejos historiógrafos discernían entre la fe que podía concederse a los testimonios según fueran, por ejemplo, de gentiles o cristianos, de herejes u ortodoxos, de santos o laicos, de nobles o plebeyos. Hubo tiempo en que un santo ignorante tenía buenas probabilidades de preponderar sobre Tucídides o Tácito. Sin embargo, a medida que el europeo iba cayendo de hinojos ante los éxitos obtenidos con la aplicación de su propia ciencia, sólo uno de los variados principios de discrimen venía afirmándose sobre los otros, con cada vez mayor preponderancia. Se distinguía entre testimonios coetáneos y posteriores, y entre presenciales y de oídas. Si se pudiera elevar este criterio a principio único, sería entonces posible descartar las viejas distin-

ciones cualitativas, desplazando el centro de gravedad de la evidencia probatoria de los testimonios al puro hecho de las variaciones de tiempo y espacio, nociones que hacía mucho se habían descualificado y que, por consiguiente, sólo representaban cantidades uniformes, indefinidas y sobre todo, indiferentes. El sistema a base de semejante criterio ofrecía la simplicidad, la perfección y la desapasionada garantía de las matemáticas. Mientras más cercano estuviera el testigo al hecho, más era de fiarse, y por el contrario, a medida que aumentaba la distancia decrecía la certidumbre. Ranke va a elevar esta ecuación a principio fundamental de la crítica estimativa de las fuentes. Declarará, creyendo así eludir toda preferencia, que el testigo más cercano al hecho investigado es, en principio, el más digno de fe. No advierte, sin embargo, que esa declaración encierra una preferencia arbitraria, o sea la preferencia apriorística que sentían Ranke y su época por lo cuantitativo y abstracto sobre lo cualitativo y concreto. En ese *a priori* se le cuela a Ranke

la parcialidad que con tanto empeño quiere evitar, o mejor dicho, se le cuela todo un mundo de preferencias que para él fatalmente representan la imparcialidad más cabal, la verdad misma. Por eso no advierte, ni puede, que el criterio para determinar la certidumbre de los testimonios históricos según la regla tempo-espacial, resulta a la postre condenatorio de su propia actividad y de toda su manera de historiografía. En efecto, las narraciones escritas por los historiadores, no son sino unos testimonios no coetáneos de los hechos narrados. A estas producciones, Ranke y su Escuela califican despectivamente de fuentes de segunda mano que no merecen fe. ¡Verdaderamente el hombre es admirable! Porque, pregunto, ¿qué otra cosa son las obras del propio Ranke, sino fuentes de segunda mano? A esto dirá el ortodoxo que no, que el historiador científico se concreta a decir lo que dicen los testimonios coetáneos. Pero, entonces, si todo cuanto dicen ya está dicho, ¿por qué no se ahorran el trabajo de decirlo de nuevo? Aquí hay un se-

creto profundo cuyo sentido veremos más adelante.

El problema, sin embargo, no quedaba aún definitivamente resuelto. El sistema a base del criterio de certidumbre según los grados de distancia espacio-temporal necesitaba completarse con otro principio metodológico y abstracto. En efecto, según aquel criterio, el historiador puede invalidar las distinciones cualitativas entre, por ejemplo, un testigo gentil y uno cristiano. Pero ¿qué hacer ante dos testimonios igualmente presenciales, igualmente coetáneos? ¿Qué, ante el silencio de un testigo de vista y la locuacidad de uno de oídas? ¿Cómo habérselas con las exageraciones de un coetáneo frente a la serenidad de un autor de segunda mano? En fin, ¿qué hacer con las mil y una variedades y matices de contradicción, expresa o tácita, consciente o no; contradicciones por exceso, por omisión, interesadas, gratuitas o arbitrarias? Pero, además, ¿cómo creer todo, absolutamente todo lo que dice un coetáneo, así sea fidelísimo relator y portavoz de la unán-

nime opinión de su época? Por ejemplo, ¿cómo creer, según lo afirman sin vacilación las pruebas testimoniales de primerísima mano, que la Virgen María les echaba tierra en los ojos a los guerreros mexicanos, como expediente ideado por la Divinidad para colaborar eficazmente en el éxito de las armas cristianas? ¿Qué hacer, cuando, como suele pasar, un autor fidedigno, auténtico, presencial y coetáneo, dice en la página primera que sí, y en la página de en medio que no, y en la final que quién sabe?

Eludir la mostración de cierta parcialidad parecía imposible. La realidad histórica, multicolor, chillona y apasionada, se le venía encima al pobre historiador amenazando su higiénica neutralidad obtenida a tan alto sacrificio. Era preciso encontrar una fórmula que le impidiese caer en el abismo de las preferencias a sabiendas, de la parcialidad en cueros.

La historia se ofrecía como una masa de hechos contradictorios. Había contradicción entre los coetáneos, contradicciones in-

ternas en las fuentes, y contradicciones entre las creencias y convicciones de un testigo y las del historiador. Tal era el problema, que más que problema debió sentirse como un peligro grave que amenazaba la posibilidad misma de hacer de la historiografía una ciencia. Y no deja de ser altamente significativo que la contradicción pueda concebirse bajo la especie de peligrosidad, porque tal indicación nos remite a los fondos últimos de toda esta grandiosa aventura que es, en definitiva, el cientificismo moderno. Reconocer abiertamente en el hombre un ser constituído por interna contradicción, era tanto como enfrentarle un energúmeno terrorífico al plácido animal racional, ya tan a punto de ser captado por vía matemática.

Para sortear el peligro era necesario, pues, encontrar una manera de anular lo contradictorio en la historia sin incurrir, sin embargo, en contradicción respecto a los postulados básicos del método. En su forma más dramática, la cuestión se presentó así: hay que dar cuenta de las con-

tradicciones, puesto que es necesario "sujetarse a los hechos"; sin embargo, por otra parte, el pasado, es decir, "lo que de hecho ocurrió", no puede ser contradictorio. Veamos de qué modo se superó esta difícil coyuntura.

La contradicción existe; no puede ignorarse simplemente como si no existiese; luego entonces, hay que buscar la manera de poder decir que, aunque existe, no existe *verdaderamente*. Pero ¿cómo? Todo está en aceptar lo contradictorio de la historia, pero al mismo tiempo anularlo en cuanto contradicción en sí. Esto puede hacerse mediante una abstracción de la realidad, perfectamente congruente con las premisas básicas de todo el sistema. En efecto, bastará concebir lo contradictorio bajo la *especie lógica del error*, operación que, dentro del plano de esas premisas, equivale a declarar su inexistencia. En efecto, la contradicción, se dirá, proviene del error humano. El historiógrafo no puede, ni debe ocultarla; está obligado a "sujetarse a los hechos", o sea a exhibir las contradiccio-

nes. Pero como, por otra parte, el historiógrafo debe mostrar "lo que verdaderamente ocurrió", deberá mostrar que en realidad esas contradicciones son errores. Se aceptan; pero no se admiten, porque, como el pasado es "lo que verdaderamente ocurrió", y el error no es lo verdadero, las contradicciones en la historia sólo pertenecen al pasado en cuanto errores, o lo que es lo mismo, no le pertenecen *verdaderamente*.

De hecho, el historiador científico tradicional lleva a cabo esta maniobra mágica, relatando los sucesos históricos dentro del plano lógico y abstracto en que se mueve. Las contradicciones se presentarán siempre como proposiciones opuestas, conciliables o irreductibles. En el primer caso se demostrará que no existe contradicción, y en el segundo se hará lo propio, sólo que presentando la oposición bajo la forma lógica de un dilema, que no es sino una conciliación en potencia. En todo caso, se abusará generosamente de toda suerte de hipótesis. Es así como, por ejemplo, ante la contradicción que encierra la frase: "Co-

lón descubrió a América", la historiografía científica sólo ha podido ver un error, en lugar de aceptar la contradicción como un hecho más, y por eso se ha visto precisada a elaborar una gratuita y complicada hipótesis que lo explique, a cuyo efecto ha tenido que suponer la existencia de un gigantesco fraude en que se convierte en cómplice a la cultura entera de Occidente, fraude tramado con el único fin, al parecer, de despojar a Cristóbal Colón de la gloria que esa misma historiografía ha tenido a bien decretar en su favor.

Elevando el principio lógico de la no-contradicción a criterio de evidencia de la realidad, pudo salvarse el formidable escollo y completarse a maravilla el método de investigación histórica. La imparcialidad quedaba garantizada a costa de la realidad. ¿Cómo imputarle preferencias personales e interesadas a quien se atiene rigurosamente a ese principio lógico? Y, sin embargo, así como el criterio adoptado para determinar la certidumbre de los testimonios históricos acusa, según vimos, una preferencia incons-

ciente por lo cuantitativo y abstracto, así también, la aplicación metodológica del principio de no-contradicción indica prejuicio o preferencia por lo congruente sobre lo contradictorio. Desplazar el principio de la no-contradicción del campo abstracto de lo lógico, para aplicarlo al campo concreto del pasado humano, es una maniobra perfectamente arbitraria, interesada y parcial. Sin embargo, mientras se crea que semejante desplazamiento es lícito, se tendrá la convicción de que el historiador obra con absoluta imparcialidad, y eso precisamente fué lo que creían Ranke y su época.

Como se advertirá por este análisis, el método de la historiografía científica está fundado en el *a priori* de una preferencia por lo abstracto sobre lo concreto, por lo cuantitativo sobre lo cualitativo, por lo congruente sobre lo contradictorio. Mas, por otra parte, vimos al principio que el sistema reconoce por punto de partida la creencia de que el pasado ya no tiene, ni puede tener ninguna influencia sobre la

vida. ¿Qué relación habrá entre semejante convicción y los supuestos preferenciales del método? ¿No será que se trata de dos aspectos de la misma cosa? Así es, en efecto. Adviértase que lo abstracto, lo cuantitativo, lo congruente son notas que describen y definen la realidad de algo, en cuanto se concibe como una cosa separada y ajena a un sujeto que la considera especulativamente. Es decir, son las notas que corresponden a la manera que tiene la ciencia física de objetivar las realidades que estudia. No será difícil comprender, entonces, que el método de la historiografía científica es, ni más ni menos, la objetivación del pasado humano al modo en que las ciencias objetivan las realidades física y natural. El método convierte a la historia en esa cosa separada y ajena a nosotros que, como tal, efectivamente no tiene, ni puede tener influencia sobre nuestra vida. Esta primacía del método explica que se pueda encontrar a tantos hombres inteligentes echados de bruces ante lo que, embobados, llaman "elevar la historia a la dignidad de

ciencia". El espeso incienso de sus adjetivos les impide ver al ídolo, que no es ni la verdad, ni la historia, ni siquiera la ciencia, sino el puro método. Bien visto, resulta, pues, que en lugar de que el método científico de la historia sea un modo de investigación de la realidad del pasado humano, esa realidad es un puro modo del método. En él, rígido y cadavérico, está pre-determinada una representación de la realidad histórica; objeto de especulación científica; cosa abstracta, heterogénea y congruente que nada, nada tiene que ver con nosotros. He ahí el cadáver de que hicimos mérito en páginas anteriores.

En efecto, el "sujetarse a los hechos", que es la fórmula básica del método, permite mostrar "lo que verdaderamente ocurrió", que es la definición científica tradicional de la historia. Pero como ese "sujetarse a los hechos" implica, primero, negar, a título de error, la existencia del hecho en sí de la contradicción en la historia, y segundo, negar, a título de invalidez, el testimonio de los autores "de segunda

mano", o sea negar el hecho en sí de la historia de la historia, no hay en rigor tal sujeción a la realidad, de donde "lo que verdaderamente ocurrió" o sea el objeto de la historiografía, no es sino la triste resultante de esas violentas y arbitrarias mutilaciones, una pura apariencia del pasado humano, obtenida a costa, ni más ni menos, de la historicidad de la historia, o sea de aquello que la constituye esencialmente.

Ahora bien, lo de cadáver es una metáfora, pero es una magnífica metáfora, porque, en efecto, el pasado humano tal como, cosificado, lo concibe la historiografía científica no deja de ser algo visible. Es puramente "lo que queda"; el cuerpo del delito, según diría un penalista. Si se pregunta ¿qué es el pasado?, la Escuela científica tradicional contesta: "los hechos verdaderos". Bien, pero ¿esos hechos verdaderos, dónde, cómo existen? En el conjunto de los testimonios históricos, se dirá. He ahí la cuestión. En efecto, para la Escuela científica, testimonio no es una vía de acceso a la realidad de nuestro pasado,

como un existente, sino unas cosas materiales cuya "verdad" se decreta conforme a los mandatos de la regla de la certidumbre espacio-temporal y del principio de la no contradicción. Al conjunto de los testimonios, así entendidos, llama la historiografía científica las "fuentes de información", terminajo técnico que mienta, con mejor o peor acierto, la manera peculiarísima que tiene la Escuela de habérselas con lo que para ella es la realidad de la historia. Pero ya el hecho de considerar a los testimonios solamente bajo la especie de *noticias*, o sea en cuanto lo que en ellos *se dice*, nos avisa elocuentemente hasta qué punto se desconoce su realidad como interpretaciones que son para nosotros vías de acceso a la realidad palpitante de vida humana que es la historia, y también nos avisa del asesinato que en ellos se comete, al imponerles desde afuera el ser cosificado que tiene a bien concederles el criterio apriorístico y abstracto del método. Decir "fuentes de información" no es decir vías de acceso a la realidad de nuestro propio e inalienable

pasado, sino mentar unos decires, unas cosas que como están ahí pudieran no estar en ninguna parte, y que solamente tienen significación en cuanto se puede sacar de ellas unos informes de contenido rígido e inalterable, piezas definitivas de la no menos rígida e inalterable visión científica y total de la historia, gigantesco rompecabezas que, según se piensa, la laboriosidad tesonuda y estúpida de los siglos futuros acabará por completar en todos sus detalles. He allí el cadáver, el cuerpo visible de la historia, el *corpus delicti* del crimen: gran total de todas esas cosas fichadas y por fichar, catalogadas, hacinadas, amontonadas, bien medidas y mejor pesadas, que son las llamadas "fuentes", cosas que también responden, delatando así su índole verdadera, al nombre menos bucólico, si bien más propio y exacto, de "materiales históricos". Piedras, en suma. ¡Cómo sorprendernos, entonces, ante el moderno fetichismo por el documento inédito! Por eso, también, resulta comprensible que el historiador científico se encuentre tan a sus

anchas al concebir su actividad, y por lo general no es parco en el cumplir, como una tarea de simple relator de esos materiales, de donde resulta que se concibe a sí mismo como una especie de máquina ordenadora, cuya misión no pasa de diluir en una narración personal todo y solamente cuanto *se dice* en las "fuentes" que ha "fichado". Ranke, que era en extremo talentoso, no pudo siempre estar a la bajeza de semejantes alturas. A veces su poderoso genio triunfa sobre el método, y por eso da tanto gusto enterarse de que el Papa Alejandro VI, de escandalosa memoria, le parezca un cochino abominable, pero no porque necesariamente esté uno dispuesto a participar incondicionalmente en esa architrillada opinión, sino porque, a fin de cuentas, se entera uno de que Ranke, siempre sí, se había reservado la facultad de opinar.

Un último punto sobre el cual no será ya necesario insistir demasiado es el que se refiere al llamado problema de la *autenticidad* de las fuentes o materiales histórí-

cos. El problema de la autenticidad de los testimonios se resuelve siempre en una imputación concreta a un alguien. Para el verdadero historiador, pues, no existe el problema en cuanto tal. Todo es vía de acceso; todo va a dar al hombre. Pero en el sistema científico de la historiografía el alguien a quien se imputa el testimonio resulta tan muerto y tan cosificado como todo lo demás. En efecto, como la realidad del pasado no es, en definitiva, sino el montón de testimonios en cuanto "fuentes" o "materiales históricos", necesariamente a ellos y no a la realidad en sí de la historia es a quien se hace la imputación implicada en toda declaratoria de autenticidad. El "alguien" de la fuente no es una persona en cuanto tal persona, sino un *elemento* más de la fuente informativa. El ser de la persona queda condicionado al informe contenido en la fuente. El "alguien" existe, pero no en cuanto que el testimonio es expresión viva y presente de su existencia, sino en cuanto y en tanto el testimonio es una prueba o pieza de "lo que verdade-

ramente ocurrió", imagen abstracta y cosificada, predeterminada en el método. Por ejemplo, para el sistema científico tradicional de la historiografía, el P. Joseph Acosta existe; pero existe únicamente en cuanto y tanto se dictamine, atentos los postulados y reglas del método científico, que su obra es una "fuente" o "material" de "lo que verdaderamente ocurrió". Sin embargo, lo que debe decirse es precisamente lo contrario, a saber: que la obra del P. Acosta únicamente existe en cuanto y en tanto comprendamos que él verdaderamente vivió y aún vive a su modo. La historiografía científica le imputa el autor a la fuente, y no imputa, como se debe, el testimonio a la realidad. Por eso, su tarea siempre ha consistido, no en tratar de comprender lo humano del pasado, sino en intentar explicar "lo pasado" humano.

Fué así como la Escuela Científica superó, a costo de sacrificar la comprensión histórica, las limitaciones pragmáticas que aquejaban a la historiografía anterior, tan burda y descaradamente nacionalista. El

método, ingenioso escamoteo, dotaba de máxima eficacia a la "verdad histórica" en cuanto instrumento científico de valor probatorio irrecusable, pues sus principios eran la garantía contra toda contaminación de parcialidad por parte del historiador. Si a éste se le pregunta que para qué sirven las verdades de su ciencia, contestará, con olímpica indignación, que semejante pregunta carece de sentido para él. Dirá que la utilización que de hecho se haga de ellas es un asunto extraño a su alta misión; dirá, en fin, que al historiador le interesa el pasado por pasado; que caiga quien cayere, él sólo está atento a pronunciar la verdad, hermosa y desinteresada verdad que lo enamora. Colocado así el historiador al margen de la vida, pudo descargar en ella, es decir, en los estados mayores militares, en las agencias de propaganda y de educación, en las cancillerías, etc. . . . el peso íntegro de la responsabilidad que pudiere resultar por la aplicación práctica de los resultados de sus trabajos. Pero, precisamente, en esa irresponsabilidad del historiador está todo

el secreto del truco, pues, en efecto, mientras más ostentosa sea la exhibición de su desinterés, más eficaz es la acción práctica de su ciencia; mientras menos perceptible la parcialidad con que procede, más convincente la prueba de sus verdades. Todo este mecanismo recuerda mucho el teje y maneje en los procedimientos judiciales. No casualmente se ha convertido en tópico eso de apelar para todo ante el "tribunal de la historia". Muy ilustrativamente puede decirse que el adelanto de Ranke sobre sus antecesores, consiste en haber retrotraído el plan de acción de la historiografía a un trámite más original en los procedimientos histórico-judiciales en que, en definitiva, consiste la manera de obrar en la práctica de las verdades científicas de la historiografía. Comenzó ésta, con toda ingenuidad, por dictar *sentencias*. Es la época que corresponde a los escritores que se ocupaban en examinar el pasado con objeto de sacar máximas provechosas y sentencias morales en beneficio de la juventud y para guía de príncipes. Más tarde, la historiografía se

convierte en *alegato*. A este momento pertenecen los historiadores que, como Niebuhr o como fray Servando Teresa de Mier, buscan en el pasado antecedentes gloriosos y razones de alta tensión emotiva que sirvan para robustecer el sentimiento nacional y fomentar el amor a la patria. Viene, por último, la etapa científica propiamente hablando, que, con Ranke y hasta nuestros días, convierte a la historiografía en pura y simple prueba. Pero está claro, y a nadie se le oculta la sagacidad de esta transformación, que en la prueba va implícita la sentencia, con la ventaja de la irresponsabilidad. Desde entonces, la historiografía, para la cual sólo existe lo comprobable, y sólo lo comprobado es verdad, será una generosa proveedora de pruebas ofrecidas en forma de relatos desinteresados, relatos que, no teniendo más auténtico sentido que el de poder ser invocados en pro de esta o aquella causa, pretenderán, no obstante, ser descripción fiel de la realidad en sí del pasado, sin que, en verdad, nos digan nada acerca de

ella. Nótese que cualquier narración científicamente documentada de la Conquista de México, por ejemplo, nada dice acerca de que sea en sí esa conquista. En cambio, es un instrumento polémico que, según soplen los vientos de las exigencias momentáneas, servirá a maravilla, ya para probar la bondad y aun la justicia de una política antiespañola, ya para lo propio respecto a la política contraria.

El ingreso de la historiografía al seno de la sociedad de las ciencias, tiene, pues, un sentido de entrega a actividades utilitarias, ya que así se consigue dotar a las verdades históricas de la máxima eficacia posible en cuanto instrumentos al servicio de intereses prácticos de la vida. La aplicación a la historia de un método científico matemático fué el sagaz e ingenioso arbitrio para obtener esos resultados. Desde entonces, los historiógrafos han consagrado desvelos e ingenio al perfeccionamiento de las técnicas metodológicas, con el consiguiente alejamiento entre sus actividades y la realidad por la que se afa-

nan. Va de suyo que, en términos generales, el historiógrafo procede de buena fe y desinteresadamente. No se trata de ningún plan maquiavélico. El convencimiento por parte del historiador de que su actividad científica nada tiene que ver con su propia vida y con las exigencias de su época, es la primera regla del juego. Ranke está absolutamente convencido de que su método ofrece una verdad que describe fiel y auténticamente la realidad en sí del pasado; verdad absoluta y eterna. No repara, sin embargo, que en semejante convencimiento estriba, para su época, la utilidad instrumental de la historiografía. Dadas las convicciones filosóficas de entonces, sólo afirmando que a la historia le era indiferente la vida, podía aquélla servir eficazmente a las necesidades de ésta. La gran faena de Leopoldo von Ranke consistió en encerrar esa paradoja en un sistema, cuyo método es una réplica del método científico naturalista. Por eso, con lógico rigor, Ranke dirá que "solamente merece el nombre de verdadera, aquella

ciencia que sea independiente de la vida". Y esto lo dice respecto a la historia. ¡Hase oído un mayor desatino! Mas ¿qué significado remoto y verdadero tendrá esa total entrega a la acción práctica, si bien disfrazada, que en definitiva significan los estudios historiográficos? Hemos de esperar todavía un buen trecho antes de afrontar esta pregunta decisiva.

3. DECADENCIA DE LA HISTORIOGRAFIA

El análisis que antecede ha puesto a la intemperie la índole del conocimiento historiográfico como un saber utilitario que, pese a sus pretensiones, se queda en el plano de las puras apariencias y relaciones externas. Pero el hecho mismo de que ahora nos sea dable llegar a semejante conclusión, nos avisa que estamos de regreso de esa formidable aventura que fué, en su día, el intento de captar por vía naturalista la realidad del pasado humano. En otras palabras, tal conclusión nos indica que la gran tarea histórica de la his-

toriografía tradicional está, en principio, liquidada. La aventura con porvenir y novedosa está en inquirir por el ser de la realidad histórica. Mas no es de su novedad de donde deriva su decisiva importancia. La novedad por la novedad es aún más estéril, si cabe, que la actitud tradicionalista de seguir pegado como lapa a alguna venerable antigualla. Pero es que la historiografía hiede. No hay, a estas alturas, más camino de superación que interesarnos por el ser de la realidad, tal como la descubrimos desde nuestra existencia, fundando así la verdad. Por eso me atrevo a predecir para los estudios historiográficos del tipo tradicional su más o menos cercano, inevitable y total eclipse. Con el naturalismo, las posibilidades de ser de la historiografía se agotaron; llegaron a su colmo y perfección y acabamiento. Mientras quisimos acceder al engaño, es decir, mientras el hombre quiso ser naturalista, pudo ella mantenerse en las alturas y llegó a las más elevadas cumbres que le son dables. Respondía con sus "verda-

deras narraciones" adecuada y ágilmente a nuestras vitales exigencias. El historicismo contemporáneo no es una corrección a la historiografía tradicional, en el sentido de que la prive de su carácter científico. Eso sería tanto como suprimirle su existencia, privilegio cuyo monopolio ha reservado para sí la Divinidad, al parecer no sin sabiduría. La jugada de la crítica historicista es de más baja ralea: deja a la historiografía muy ciencia nuestra, pero le quita las pretensiones. Como el D. Juan, a la Pantoja, en el romanticómico drama de Zorrilla, la deja "imposible". La imposibilidad es la réplica en lo humano de la aniquilación a lo divino. Las posibilidades de la existencia humana son infinitas; pero lo importante es advertir que no serían lo que son, es decir, posibilidades, si no fuera porque el hombre es él, la posibilidad suprema de burlarse de las posibilidades realizadas cuando le aburren. El hombre es el supremo burlador, porque es el burlador, no de Sevilla, sino de sí mismo. Por eso vive el hombre, y por eso se

le van muriendo las pobres ciencias, que no son sino modos de ser del hombre. Cuando ya no sirven se vuelven histéricas, falsas, aunque no por eso dejan de ser ciencias. Son, entonces, como una querida envejecida. Si la Física contemporánea se hubiere conformado con la simple elaboración de una acabada teoría atómica, en lugar de acabar por despachar al otro mundo a varios centenares de miles de japoneses, a la Física, no a los japoneses, podríamos extenderle el correspondiente certificado de defunción. El porvenir, no el futuro, de las humanidades está donde debe estar: en el hombre. El hombre está en la permanente posibilidad de reírse de sí mismo. Pero para poder reírse a sus anchas, es decir, para seguir viviendo con autenticidad, quiere saber qué es de lo que se ríe. En lo ontológico está la aventura humanista del porvenir.

Mas el ocaso de las grandes aventuras del espíritu humano es, como el del sol, brillante, lento y efímero. Las cosas humanas que han tenido éxito suelen morir-

se despacio. Surge así esa peculiar situación de desconcierto que ahora prevalece en todos los órdenes de la cultura. Se revela ella en la curiosa e inquietante sensación que se tiene en nuestros días, parecida seguramente a la que debieron experimentar algunos hombres que vivieron el agotamiento de la Escolástica, de que abundan las verdades superfluas y ociosas. Pero ya el hecho de que una "verdad" nos pueda parecer superflua es algo inusitado que debe ponernos en guardia. Sin que sea fácil indicar con precisión los motivos, se sabe o intuye que muchas verdades de la historiografía que a primera vista parecen muy importantes no son tan importantes como parecen. Y es que, como las exigencias del momento a que responde la elaboración del método científico de la historia ya no son las mismas exigencias que a nosotros nos mueven, las verdades historiográficas se van quedando fatalmente en el vacío sin nada que hacer. Son unos útiles que van dejando de ser útiles útiles. Tales "verdades", cuya estructura constitutiva

es, según sabemos, la que corresponde a una "prueba", no solamente nos convencen cada vez menos en cuanto pretenden ser prueba de una interpretación auténtica del ser de la historia, sino que cada vez se reduce el campo de intereses que le son propios, o sea que cada vez se aminora su alcance utilitario. No está lejano el día en que una bien comprobada verdad historiográfica, provoque la misma hilaridad que hoy provoca un horóscopo bien trazado. Mas no olvidemos que la astrología es históricamente una seria ciencia, tan seria como la historiografía.

Supongamos que el día de mañana se averigüe de manera irrecusable que la primera isla vista por Colón fué Cuba. La ciencia historiográfica elevaría esta noticia a una "verdad" que vendría a corregir la imagen tradicional del Descubrimiento. Sin embargo, no tardaríamos mucho en reparar que, a fin de cuentas, fué más el ruido que las nueces, pues, pensaríamos, ¿esta noticia altera fundamentalmente lo que es el descubrimiento de América?

Habituados a reaccionar en el ambiente propio a la historiografía científica, semejante "noticia" se nos insinuaría de buenas a primeras como una pieza importantísima del ser del Descubrimiento. Mas por otra parte, como en realidad esa "noticia" no es sino una pieza que substituye a otra de la imagen o idea historiográfica del Descubrimiento, idea cuya índole es instrumental y probatoria, y como, además, el tipo de intereses a cuyo servicio está destinada esa idea ha dejado de ser el tipo de intereses vitales de nuestra época, surgiría, dado ese desajuste, una actitud crítica más o menos inconsciente que haría vacilar nuestra primitiva convicción. Y diríamos ¿qué más nos da que haya sido precisamente Cuba la primera isla vista por Colón? ¿Realmente es cosa que importe mucho? ¿Altera eso en algo fundamental lo que es el descubrimiento de América? ¿No, acaso, sigue siendo el mismo acontecimiento? ¿Por qué semejante noticia ha de ser tan importante, y no ha de serlo, por ejemplo,

la que se refiera a la hora astronómicamente exacta en que ocurrió ese suceso?

Tales preguntas no podrían siquiera ocurrírsele a Ranke. Semejante estado de duda y de sospecha sólo es posible cuando se está ya de vuelta de las viejas convicciones que, sin embargo, no acaban de abandonarse. No a otra cosa obedece ese curioso y paradójico hecho de que algunas verdades, con parecernos verdades, no obstante se nos insinúen como superfluas, es decir, sin sentido verdadero. El desajuste entre ellas, como pruebas que son, y las nuevas exigencias de un programa vital distinto, permite que podamos contemplarlas con cierto despego, dando lugar a nuestra sospecha acerca de su validez en cuanto verdades.

La "verdad" de que haya sido Cuba la primera isla vista por Colón, en cuanto que es una pieza de la visión historiográfica instrumental y probatoria de "lo que verdaderamente ocurrió", según la clásica fórmula rankeiana, ha perdido interés universal, pues día a día aumenta el número de personas que se persuaden del engaño de

esa fórmula abstraccionista, de tal modo que su interés se reduciría, quizá, a algunos cubanos que podrían aprovecharla al servicio de fines particularistas de vanidad, de turismo o de política. Mas considerada esa "verdad" en cuanto que pretende añadir una nota constitutiva para la comprensión del ser del Descubrimiento, hemos de afirmar con energía que carece totalmente de significado. Y es que la "noticia" de haber sido Cuba y no otra la isla primeramente vista por Colón es un simple "suceso" carente de necesidad en la comprensión del descubrirse de América. No es un dato; es, pura y simplemente, un hecho bruto más.

En el próximo apartado intentaremos perfilar las ideas esbozadas en las líneas anteriores, traídas aquí con el propósito de indicar el agotamiento de la historiografía. Veamos esta cuestión, examinando brevemente su estado en los últimos años.

Me parece, en efecto, que nada pone tan en limpio la decadencia de la historiografía como su desastrada trayectoria a par-

tir de su exaltación a la "dignidad de ciencia", agotadas las posibilidades reales a que semejante exaltación respondió. Ocupados los historiógrafos en conservar la dignidad científica de su ciencia, no han advertido que, por más serios que sean, por más encumbrados que estén, por más becados que anden y por más terrorismo que ejerzan, cada día impresionan menos. El auditorio de la historiografía científica rigurosa se ha ido reduciendo a un enjuto grupo de eruditos que, refugiados en los áridos desiertos de sus monografías, recuerdan el espectáculo ofrecido por una actriz en decadencia, aplaudida por los supervivientes enamorados de los pasados guiños y monerías de que fueron en lejanos días conmovidos beneficiarios. Hay que ver lo que se leía en su época a un Ranke, a un Michelet, a un Macaulay o a un Robertson, sin que olvidemos la veneración en que se les tuvo y el inmenso prestigio de que gozaron. Y eso que el mundo se ha alfabetizado, Dios lo tenga de su mano, en proporciones alarmantes.

Pero la señal verdaderamente decisiva de esta decadencia, nos la proporcionan el marxismo y las doctrinas nazi-fascistas de nuestros días. Si examinamos al marxismo dentro de la trayectoria de la ciencia historiográfica, hemos de sacar una lección altamente significativa. Junto al hacinamiento de monografías académicas, en eterna espera de la "gran síntesis" y producidas todas ellas por la insensata y ciega aplicación del método rankeiano, no cabe duda que el marxismo se yergue imponente como la última interpretación histórico-científica de gran tono. Los monógrafos, borlados y todo, se han dejado seducir sin reservas, como vírgenes ingenuas, por el engaño que encierra el método, y toman muy a pecho aquello de que su actividad está por encima de las bajezas de la vida, es decir, toman en serio aquello de que sus "verdades" no sirven para nada. El tiempo se las ha hecho buena; no se llamen, pues, a engaño. No tuvieron la sutileza para percibir que eso de las bajezas de la vida se había dicho entre burlas y veras, sin más propósito que

servir con eficacia a esas bajezas. El marxismo les ganó la partida: apoyándose en una cuasi-verdad histórico-científica de miras universalistas, lanzó a la circulación el plan de reforma social más importante y agresivo que registra la historia europea contemporánea. Marx, como Niebuhr y demás abuelos de la ciencia historiográfica, utiliza a lo descarado una "verdad" histórica como instrumento para fines de dominio e imperio. Tal parecería, pues, que la ciencia historiográfica se remozaba y volvía a las andadas reclamando su antigua prepotencia. Podría pensarse que historiográficamente el marxismo representa una regresión; pero, bien visto, no hay tal. Nada más falso que esas explicaciones regresivas que implícitamente postulan una imposibilidad humana. No, la arrolladora potencia de la doctrina marxista no saca en modo alguno su ímpetu de los llamados fundamentos histórico-científicos en que dice apoyarse. Nada más endeble que las "verdades" del materialismo histórico, juzgadas desde el punto de vista de zorro so-

lapado a que nos acostumbró Ranke. La imparcialidad y desinterés con que se quieren hacer pasar están tan ocultos como los encantos de una tiple de carpa. El fundamento científico-histórico del marxismo es un puro arrastre tradicional, que recuerda a aquellos conmovedores aparatos de los primeros laboratorios experimentales de física, que no acababan de sacudirse la impertinencia de uno que otro angelito de barroco bronce. Los historiógrafos técnicos del marxismo sólo le han servido de estorbo o de ocasión para recibir palos, que, por otra parte, en nada le afectan: prueba de lo artificioso e incidental que le resulta su supuesta fundamentación histórico-científica. Lo mismo se deduce de la proliferación en nuestros agobiados días de tantos encopetados historiadores que, diciéndose, por notorio y personal interés, marxistas convencidos, siguen, no obstante, con no menos notoria inconsistencia, publicando monografías imparciales y desinteresadas.

El grande secreto, pues, del éxito de la interpretación materialista de la historia no

debe buscarse en lo que de interpretación historiográfica tiene, sino en lo que tiene de meta-histórica y puramente emotiva, es, a saber: el tono profético de su clarinada y el contenido mesiánico de su mensaje. Y si por ventura hemos de filiar esa interpretación, no nos quepa duda de que reconoceremos algún parentesco con las visiones medievales que, a su vez, padecieron arrastres historiográficos de un clasicismo científico anterior.

Este voluminoso hecho histórico que es el marxismo, habla inequívocamente, pues, de la decadencia de la historiografía científica, la cual, como debe ser, estaba limitada en cuanto instrumento de dominio a las posibilidades humanas propias y reales de la época en que fué elaborada y a la que pertenece entrañablemente, es decir, a la etapa de consolidación interna y externa de las naciones modernas de tipo europeo, con todo lo que semejante aventura encierra.

Por eso vivimos un momento en que cualquier interpretación historiográfica sir-

ve, o lo que es lo mismo, que todas salen sobrando. Así lo muestra superabundantemente la otra grande tesis histórica contemporánea, o sea la tesis racista del nazifascismo, que nos avisa, mejor aún que Marx, de la liquidación de la historia como ciencia naturalista. Aquí ya apenas puede hablarse de arrastre tradicional, y menos aún de imparcialidad y desinterés, porque, en rigor, ya no puede hablarse de historiografía. Repentinamente, en los cortos años que separan a ambas doctrinas, la historia, que se había convertido en un puro asunto de mercaderes, de oprimidos trabajadores y de ricos perversos, se precipita hasta los bajos fondos de una zoología humana.

Mas, por otra parte, no menos triste es la impotencia de la historiografía en aquellos países donde aún se la cultiva y adora bajo la especie de digna ciencia. También aquí ha perdido sentido vital y práctica eficacia, como lo muestra el rotundo fracaso que han padecido y padecen los historiógrafos americanos al no poder

darle al anhelo panamericano un fundamento histórico-científico. La tesis de "la historia común", único ensayo que merece la pena de ser mencionado, es tan ingenua, como inoperantes han sido sus postulados. De más eficacia que esos y otros pálidos intentos del género político-académico, el panamericanismo, pues que le falta la voz profética que lo vivifique, podrá encontrar, si cree necesitarlo, un fundamento historiográfico en el puro hecho del daca y toma de los economistas, hecho que no será difícil elevar *a posteriori* a una interpretación de la historia, que sin duda sería de la casta marxista, sólo que vergonzante.

A la historiografía, ciencia pseudo-matemática del pasado humano, otrora eficaz instrumento al servicio de ya caducas exigencias de la vida, sólo le resta, como a la Escolástica frente a la modernidad, una existencia precaria más o menos prolongada, porque, como también le aconteció a la Escolástica, la historiografía se ha alejado fatalmente de la vida, y pervive embotellando en conserva su acumulado saber

en bibliografías, ficheros e índices de índices, trasuntos modernos y microfílmicos del viejo bizantinismo teológico. Morirá sepultada por una inmensa montaña de tarjeteros, cuyo verdadero sentido fué haber satisfecho, si no siempre el hambre, por lo menos la vanidad de sus autoras y autores, muy señoras y señores míos.

4. HISTORICISMO. EL ARGUMENTO ESCEPTICO

Pero aquí se abre una nueva y palpitante cuestión, pues ¿qué profundo sentido no tendrá la liquidación de la historiografía? ¿Qué puede significar semejante desengaño? Quizá en estas preguntas se oculte el secreto que nos permita explicarnos ciertas monstruosidades de nuestros días, como la efectiva implantación del nazi-fascismo entre algunos de los pueblos más civilizados e inteligentes de la Tierra. Pues ¿qué no se deberá ello a que se tomaron en serio, llevándolos hasta sus extremos brutales y des-

piadados, las consecuencias de esa visión científica de la historiografía, que nos propone como verdad absoluta la existencia de un pasado que nada tiene que ver con nuestras vidas? Si así fuera, es que hemos descendido al colmo y plenitud del inmanentismo del hombre moderno tan insensatamente empeñado en interpretarse a sí mismo como cosa, y a su historia como otra cosa ajena y distante. Nada casual, pues, el despertar en los mejores espíritus de una aguda conciencia historicista, en que hemos de ver la postura vital de salvación contra el empeño naturalista de hacer del pasado el objeto de un conocimiento e interpretación que lo cosifica y nos lo enajena por siempre. Pues que si la historia es una cosa, y el hombre es otra cosa, ¿por qué no comportarse con él como cosa que se dice que es? Justificación, si puede hablarse así, de los horrores truculentos que hemos presenciado en estos últimos años y que, para vergüenza de todos, apenas logran indignarnos durante los breves instan-

tes que dedicamos a la lectura de los periódicos.

No se tome, pues, a impertinencia que ponga fin a la revisión crítica que se ha emprendido aquí de la historiografía moderna, saliéndole al paso con unas consideraciones a la nota de escepticismo con que es ya usual infamar la tesis historicista de nuestros días.

Me parece, para decirlo de una buena vez, que se trata de un falso problema. En efecto, así me lo parece, porque la premisa fundamental del argumento escéptico, solamente tiene sentido y validez si admitimos como buena la falsa imagen que se forma del pasado la historiografía, como si se tratase de una realidad extraña, incidental y separada de nosotros, de nuestra vida.

El escepticismo historicista, se dice, tiene su origen en la capacidad de que ahora disfruta el hombre de hacer incursiones en el pasado, lo que le permite comprender lo extraño. Ello le obliga a establecer comparaciones entre su época y las épocas pasadas. Aprende así, insensible y fatalmente,

a ya no considerar su época como algo único, auténtico y propio, sino a ver en ella una etapa más, una etapa cualquiera del discurrir histórico, que es la que le tocó vivir, pero que, en definitiva, por no ser entrañablemente la suya, tiene que resultarle indiferente y relativa. He allí el escepticismo. La conclusión es correcta, siempre y cuando lo sea la premisa del argumento. Ahora bien, a esa premisa pueden oponérsele dos dificultades íntimamente ligadas entre sí, pero que conviene exponer por separado en beneficio de la claridad.

Hay que preguntar, primero, ¿de dónde o por qué esa repentina capacidad del hombre contemporáneo para comprender el pasado? La respuesta que se dé a esta pregunta es previa al argumento del escepticismo, puesto que condiciona la validez de su premisa. En efecto, si reparamos, como procede, que esa "capacidad" del hombre contemporáneo es, ella, un hecho histórico más, es decir, una posibilidad real de su ser, la comprensión previa de ese "hecho" en cuanto tal hecho es ineludible. Será la

única manera de plantear con pulcritud el problema, haciéndole justicia al historicismo, pues que ello nos permite considerarlo como una manera del ser humano, y no ya como una doctrina cualquiera, especie de ofensiva dirigida desde afuera contra la filosofía, o mejor dicho, contra los anhelos de poseer una verdad absoluta, anhelos admirables y todo, pero humanos como, en su caso, lo serían la conformidad y resignación escépticas. La comprensión histórica del historicismo revelará, pues, su necesidad, y si se dice que los anhelos por una verdad absoluta también son necesarios para la vida humana, debe pensarse que el historicismo, siendo él un modo del existir humano, encarnará de alguna manera u otra, esos anhelos, que es lo que yo creo.

Me parece, en efecto, que la persistencia de la convicción tradicional de creer que es posible realizar el anhelo de llegar a poseer una verdad absoluta, se ha convertido ahora en la manifestación más aguda de la aporía racionalista —para la vida no hay aporía— a que, andando el tiempo, condu-

cen fatalmente los supuestos de la historiografía científica con esa su manera peculiar y deformadora de interpretar el pasado humano. Y me parece, también, que, por lo contrario, el llamado relativismo de la conciencia historicista es la manifestación de la salida vital de esa aporía. Pero está claro, entonces, que el tal relativismo no lo es en sí, sino que es un fantasma, una pura apariencia engañosa, puesto que se trata, valga la expresión, de un relativismo relativo a la postura tradicional a que estamos tan habituados. Basta advertir que si desplazamos el eje de la cuestión del terreno donde se viene examinando, o sea del que corresponde a la concepción cosificada del pasado humano, que es el propio de la tradición historiográfica-naturalista, para situarla en el terreno del ser en sí del pasado, que es el propio del historicismo, todo el relativismo desaparece como por encanto, puesto que el pasado no es ya un "término de comparación", sino que se aceptará como lo que es en sí, a saber: nuestro entrañable-

mente, único, homogéneo a nosotros y propísimo; algo que nos constituye.

Mas esto nos trae a la segunda y más evidente dificultad del argumento escéptico. Se dice que dada la capacidad del hombre contemporáneo de comprender otras épocas, establece comparaciones entre lo suyo y lo extraño, con la consecuencia fatal de que relativiza su propia época. Ciertamente el historicismo puede describirse como una aguda y penetrante comprensión del pasado; pero el equívoco se cuela cuando se añade que esa comprensión es de "lo extraño", piedra angular del argumento escéptico. Lo equívoco está en decir "el pasado" y no "nuestro pasado", pues adviértase bien que concebir el pasado como "lo extraño" equivale a recaer inconscientemente, o bien a no haber salido nunca de la trampa de la historiografía científica rankeiana. Recuérdese, en efecto, que para Ranke, padre de la tradición que prevalece en nuestros días, el pasado está pre-determinado por el método, de tal manera que sólo *existe*

verdaderamente en el pasado lo que puede captarse por el método. El método fija lo constitutivo del ser del pasado. Por otra parte, nuestro análisis del método nos enseñó que se trata de un medio de captación lógico-matemático que únicamente apresa lo permanente, estable y racional, y por consiguiente que niega la contradicción y el cambio, el errar del hombre, diputándolo "error" humano; en suma, que aniquila la esencia de la realidad histórica, su historicidad. Es así como el método historiográfico propone en substitución de la realidad en sí del pasado un concepto o apariencia de esa realidad, concepto que es la réplica perfecta del concepto de la naturaleza que tiene la ciencia física. Ahora bien, el argumento escéptico enderezado contra el historicismo se funda en ese concepto naturalista de la historia, como lo prueba definitivamente la afirmación de que la comprensión del pasado es comprensión de "lo extraño", pensamiento que sólo tiene sentido si se admite como realidad primera ese concepto. Muéstrase,

pues, que la conclusión de escepticismo sólo tiene validez dentro de los límites de los supuestos historiográficos, pero ninguna dentro de la esfera del ser en sí del pasado humano. Nueva y fundamental prueba de la liquidación de la historiografía.

Pero precisa y muy precisamente, la conciencia de nuestra constitutiva historicidad, eso que el argumento escéptico llama la "capacidad de comprender lo extraño", nos ha descubierto lo contrario. Nos ha revelado que el pasado humano no es un pasado cualquiera, sino el nuestro entrañablemente; que lejos de ser lo extraño o diverso a nosotros, a nuestra época, a nuestro ser, es lo homogéneo, lo propio, y lo muy propio nuestro. En suma, que la comprensión del pasado es *comprensión* de lo *homogéneo* y no, como se quiere, *explicación* de lo *heterogéneo*, y que esa comprensión, en cuanto que lo es del ser en sí del pasado, no conduce, ni puede, a establecer comparaciones entre nuestra época y las otras, sino que nos lleva a *re-conocernos* en ellas, de tal suerte que dejan de ser "las otras". ¿Dónde,

pues, está el escepticismo? ¿Dónde, la archi-trillada cantinela del relativismo?

Digamos, pues, que se trata de un falso problema. El equívoco estriba en tratar de resolver el problema de la verdad desde afuera, es decir, desde los pre-supuestos de la concepción naturalista de la historia, que nos enajena a nuestro pasado para hacer de él una cosa extraña y separada. Dentro de la comunión de esos supuestos tendrá que surgir el escepticismo; pero los supuestos limitan el alcance del escepticismo al puro terreno historiográfico, o sea al que sólo se interesa (presuponiendo la realidad en sí del pasado) por utilizar al pasado como instrumento de imperio al servicio de necesidades utilitarias. El tal escepticismo es, pues, según se considere, o la última batalla que da la historiografía por sostener la primacía ontológica de sus presupuestos, o bien la mostración palpable de la falacia de semejante pretensión. Y es que el formidable éxito práctico de las verdades historiográficas puestas al servicio de aquellas exigencias del momento histórico que

provocaron la elaboración de su método lógico-matemático, fué lo que convenció al hombre de la bondad de ese método, impidiéndole examinar sus pre-supuestos, o mejor dicho, instándolo a aceptarlos como descripción auténtica de la realidad en sí. Adviértese, incidentalmente, que está en perfecta congruencia con esta manera de ser, el tomar como demostración metafísica el éxito pragmático.

Visto el asunto por otro lado, el error del argumento escéptico consiste en considerar que el historicismo es una especie de progresión evolutiva dentro de la historiografía tradicional: lo trata como si fuese una manera de corregirla o superarla. Pero no hay tal. La historiografía científica, en cuanto lo que es, es insuperable; en esa dirección ya no puede darse un paso más. El historicismo es una referencia a un estrato más profundo: nos despierta a la aventura inédita, de abandonar la utilización del pasado para poder, en cambio, interesarnos en comprenderlo como parte constitutiva de la estructura de la vida humana. Si como con-

secuencia de ello hemos de liquidar la historiografía, quiere decir que, como todas, esa ciencia es por necesidad limitada en sus posibilidades, porque como enseña Heidegger, el hombre, no su ciencia, es posibilidad; posibilidad, entre otras, de no ser ya lo que su ciencia le dice que es.

Pero lo que aquí importa mostrar es que la conclusión correcta de este problema del historicismo es diametralmente opuesta a la que saca el argumento escéptico, cuyas premisas hemos analizado. En efecto, si el pasado humano ya no se considera como una serie de etapas diversas que sirvan de *término de comparación* con la época nuestra, y si la comprensión histórica no es ya "un viaje por tierras extrañas", resulta que nuestra época dejará de ser esa supuesta etapa cualquiera del discurrir histórico, para convertirse en la única y por lo tanto, en la propia y auténtica. Nuestra época ya no es "el presente" de la concepción rankeiana, sino "nuestro presente", o mejor dicho, nuestra vida, que es donde el pasado existe.

5. LA ANGUSTIA DEL RELATIVISMO HISTORICO

Mas todo esto nos lleva como de la mano a una nueva manera de entender cómo se ha vivido a sí mismo el pasado, y a la vez nos muestra, con paradójica inversión de la que viene siendo opinión unánime, el fondo de radical inseguridad y angustia que es de donde ha brotado esa viejísima manía de creer que, en efecto, puede realizarse el anhelo de poseer una verdad absoluta y suprema, de validez universal y eterna.

Nótese que la innovación que representa el historicismo contemporáneo consiste en que hemos cobrado conciencia de la historicidad humana, o sea conciencia del absoluto que es para nosotros la propia vida. Mas si reflexionamos sobre el significado de esa innovación respecto a las generaciones pasadas, hemos de caer en la cuenta de que a éstas y no a nosotros corresponde como problema y aun como angustia, el sentimiento de un relativismo historicista.

Ya indicamos que, de suyo, el errar histórico no da pie a ningún relativismo; pero como el pasado no alcanzó plena conciencia de la humana historicidad, hubo de esforzarse por explicar el errar y la variación de la historia, recurriendo al arbitrio de salirse de ella por medio de, primero, una referencia a la vida de ultratumba, considerada como la *verdadera* vida, absoluta y fija, y más tarde a una referencia a la vida natural, considerada también como la *verdadera*, permanente y estable. Dentro de esta trayectoria el historicismo es un progreso en la marcha hacia la individualidad; pero es una innovación radical respecto a las otras dos posturas en cuanto que es afirmación de la individualidad dentro de la historia. Por eso, el relativismo histórico y el consiguiente escepticismo son ajenos al historicismo contemporáneo, y, en cambio, constituyen el trasfondo del ambiente vital de las épocas pasadas, cuya historia es una noble y tenaz lucha por superar la angustia que causa el sentir la época propia como una etapa cualquiera del discurrir

histórico, "intermedio fugaz" y relativo. Ante la urgencia de afirmar el presente como lo único, lo auténtico y lo propio, el hombre moderno eligió, en seguimiento del camino que parecía ofrecerle la ciencia de lo físico, el partido de negar de plano su historicidad, declarando que el pasado le es ajeno, que es una cosa, que, en suma, es algo, según expresión rankeiana, "que no tiene ni puede tener ninguna influencia sobre la vida". Mas esto no fué superar la angustia del relativismo, sino eludir la cuestión mediante un paliativo que consistió en elaborar una teoría naturalista del hombre, o sea una teoría con una pseudo fundamentación metafísica. Gracias a tal negación de la realidad histórica fué posible fijar el presente, pero a costa, claro está, de suponer en el hombre una naturaleza igualmente fija, previa y abstracta.

La manía o hábito enquistado de creer que es posible satisfacer la aspiración de llegar a poseer una verdad absoluta, en el sentido lógico-racional de la tradición, no responde, pues, a ningún imperativo onto-

lógico en el hombre. Es la respuesta a la necesidad de buscar un apoyo, o quizá esté mejor dicho, la respuesta a la exigencia dolorosa de calmar la angustia engendrada en ese trasfondo de relativismo escéptico, que, como gigantesca pesadilla, viene inquietando a la cultura nuestra desde el día en que se le metió en la cabeza a Anaxágoras o a quien haya sido que sólo la razón rige al universo. El supremo valor que tienen hoy en día las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* de Hegel estriba en que es el más importante documento moderno que sirve para mostrar la existencia verdadera del sentimiento ya secular y hondamente experimentado del relativismo de la propia época como un presente fugaz y transitorio. Sin ese sentimiento carecería de razón de ser el titánico esfuerzo del filósofo por superar tan intolerable condición, arbitrándose una verdad absoluta que le sirva de alivio a esa angustia. Pero todo el sistema, cuyo fin es mostrar "lo en sí significativo" del discurrir histórico como "espíritu uno, cuya

naturaleza es una y siempre la misma", acaba, como no puede menos, por negar la historicidad de la historia, pues que "es el espíritu, eternamente en sí, y para quien no existe ningún pasado". Por eso, mientras más enfáticas, mientras más apasionadas son las declamaciones del filósofo acerca de que la razón es lo que rige al mundo; de que en historia semejante *a priori* es lícito; de que lo racional es el ser en sí y por sí; de que lo contingente es inesencial, y de que la historia universal es sólo la manifestación de esta única razón, mejor y más claramente percibimos detrás de ellas, el silencioso terror que le inspira el espectáculo del "teatro de la historia universal", múltiple y cambiante. Y es que Hegel, que ya no puede, como antaño se solía, descargar la fatiga de angustia en la fe ingenua de un plan providencial, si bien inescrutable, benévolo y sabio, no tiene más remedio que levantarse en armas contra el escepticismo teológico de su día, y afirmar, como expresamente afirma, que ha llegado el momento de llevar al plano del pensa-

miento esa creencia antigua, y que él, Hegel, se propone, ni más ni menos, explicitar los designios divinos en estas sus *Lecciones* sobre la historia universal.

Si no fuera descaminarse mucho, podríamos arrimar aquí en detalle a Hegel y a Ranke, para explicar el origen de ese hoy tan absurdo divorcio entre Filosofía e Historia, y que a costa de tantos disgustos y ardides quieren mantener los historiógrafos-filólogos contemporáneos. Se mostraría dónde está el punto crítico en que se van a seguir dos caminos distintos en persecución de la misma meta, a saber: la de por fin superar el angustioso relativismo con que el hombre europeo viene padeciendo su presente. Dos caminos sin salida, dos rodeos diversos que, sin embargo, desembocan ambos en una misma aporía, cuya salida es la conciencia historicista. Filosofía e Historia vuelven a encontrarse, mas no por eso se diga, como se dice con énfasis peyorativo, que "la historia ha relativizado a la filosofía", sino que ésta, la

filosofía, ha afirmado la historia, no en cuanto ciencia, sino en cuanto conciencia.

Ante el inquietante espectáculo de la incesante variación que muestra el discurrir de la historia, Hegel elige para superarla el camino metafísico. Consigue elaborar un concepto unitario y congruente de la "historia universal" gracias al *a priori* de que el mundo está necesariamente regido por la razón. Ranke, en cambio, afirma esa misma unidad y congruencia por la vía científica, que consiste en elevar a principio determinante de la existencia verdadera del pasado un método de investigación. En el método, sin embargo, alienta el mismo apriorismo, sólo que oculto e inconsciente. Semejante ardid era demasiado ingenuo para Hegel, quien censura con dureza ese método crítico en la parte de la *Introducción general* que dedica al examen del comienzo de la historiografía. Afirma que los resultados que se obtienen por ese método no son sino representaciones caprichosas del pasado, a base de combinaciones ingeniosas, pero deleznables. Para Hegel "el

gran contenido de la historia universal es racional"; hace falta, pues, emplear la razón para conocer lo racional. La pretensión de la historiografía de "conducirse receptivamente, entregándose a los meros datos" es una falacia. El historiógrafo, dice, "trae consigo sus categorías y ve a través de ellas lo existente". Por eso Hegel amonesta a sus oyentes contra los historiadores de oficio. "No debemos dejarnos seducir por ellos", dice, "pues, por lo menos entre los historiadores alemanes, incluso aquellos que poseen una gran autoridad y se enorgullecen del llamado estudio de las fuentes, los hay que hacen lo que reprochan a los filósofos, esto es, llevar a la historia invenciones *a priori* . . . Dejaremos a los ingeniosos historiadores de oficio estos apriorismos, no insólitos entre los alemanes." Para Hegel, ya lo vimos, el apriorismo en historia de creer en un mundo regido por la razón no es, sin embargo, un *a priori* filosófico; se trata, para él, de una convicción firmemente establecida por la vía especulativa filosófica.

Ranke, cuyo método, juzgado en relación con las castas hegelianas de la historiografía, es una especie de combinación de lo que Hegel denomina "Historia General" e "Historia Crítica", más la "Historia Inmediata" que dentro del método rankeiano se convierte en puro material o "fuentes", diría que Hegel ha perdido contacto con el suelo de la historia; diría que Hegel "no muestra los hechos como verdaderamente acontecieron"; diría, en fin, como tras él siguen hoy diciendo millares de pequeñas y tímidas voces, que esas eran "cosa de filosofía"; que todo ello no tiene nada que ver con la *verdadera historia*, pues que la historia es una ciencia, y que no es el filósofo quien merece el dictado de historiador, sino quien, estando ampliamente dotado de un "espíritu científico e imparcial", haga gala de tener "madera de investigador". Fué así como se consumó esa insensata separación, que quiere ser radical, entre el pensamiento filosófico y la comprensión histórica. Cabe pensar, sin embargo, que en el fondo, ambos caminos responden a

la misma urgencia de poner fin a la angustia provocada por el sentimiento del relativismo debido a la variación histórica. Es curioso notar, en efecto, que sin sospecharlo, Hegel coincide con Ranke en lo que toca a la verdadera índole de la historiografía en cuanto que es un instrumento al servicio de los grandes intereses nacionales, pues que, para Hegel, "sólo en el Estado existen, con la conciencia de las leyes, hechos claros y, con éstos, una conciencia clara de los hechos, que da al hombre la capacidad y la necesidad de conservarlos", necesidad que, claro está, surge de la superior necesidad de conservar el Estado. Y no tardará mucho la aparición de un historiógrafo, Droysen, que, recogiendo el pensamiento hegeliano, lo aplique sin ambages como principio interpretativo fundamental de la historia de la política prusiana.

Es cierto que Hegel, al intentar la vía metafísica para llegar a una solución esencial, se separa mucho del curso común y corriente de la historiografía; pero no deja de ser significativo que Ranke, seducido

por el engaño de las ciencias naturales, pudo persuadirse que también él alcanza tan alta meta. "Alzamos la corteza de las cosas y llegamos hasta su esencia", le dice a su hermano Heinrich en una carta en que habla del significado profundo de la actividad de los historiógrafos tal como él la concibe. Pese, pues, a la gran discrepancia que existe entre estos dos gigantes, puede discernirse, no obstante, que ambos están animados por un mismo fundamental empeño, como ya parece advertirlo el hecho de que los dos parten del postulado de que Dios se comunica o revela en la historia, creencia que los incita por igual a encontrar, si bien cada cual a su modo, una unidad esencial en la historia que sirva de punto de apoyo para afianzar el presente como lo propio y auténtico *en función* de una verdad absoluta.

Lo cierto, sin embargo, es el desengaño. El hombre moderno no ha podido superar el relativismo histórico con que ha venido viviendo el presente, pese a tantos, tan variados y tan nobles intentos.

A lo más, se ha conformado, haciendo de tripas corazón, con la idea, tan notoria en el terreno científico, de que "se está en camino" de alcanzar la verdad absoluta. Mas semejante conformidad es la de un preso en la cárcel de un imposible. Esa resignación científica, o su equivalente filosófico que consiste en la inconformidad a renunciar a la posesión de una verdad absoluta del tipo tradicional, sólo sirven para probar la falacia del empeño, y para mostrar que, por debajo de tantos nobles forcejeos, subsiste la antigua pesadilla de la permanente amenaza de un escepticismo histórico nunca definitivamente conjurada. Tal el drama, profundo y oculto drama de la historia del pensamiento europeo que, por eso, es un largo cuento que va del engaño al desengaño.

Mas la conclusión última de estas consideraciones es que ahora debemos tener una visión del pasado muy contraria a la tradicional, tan empeñada en hacernos comulgar con que antes se ha vivido cómodamente instalado en un presente seguro

e inconmovible, y que ahora el historicismo lo ha convertido en terreno movedizo y relativo. No hay tal; es al revés. Pero es que todavía nos es muy difícil percibir con claridad la angustia de escepticismo con que vivieron los abuelos, porque todavía dependemos en proporción considerable de los hábitos y del engaño que hubieron de arbitrarse para superarlo, engaño que, como se ha visto, acaba siempre por negar la realidad en sí de lo histórico mediante una referencia fuera de la historia. Por eso es posible la paradoja suprema de acusar de escepticismo a la tesis historicista desde una situación que, siendo fundamentalmente escéptica, se nos revela con los signos contrarios. Pero semejante paradoja sólo muestra la aporía en que desemboca la tradición desengañada. Aceptar como realidad primera la constitutiva historicidad del hombre, y advertir, entonces, que el consiguiente relativismo de nuestra época no es sino aparente, pues sólo tiene sentido en relación a una postura anterior ya agotada, equivale a abrir la puerta a las

nuevas posibilidades de la cultura, es decir, equivale a afirmar nuestro presente como único, como lo auténtico y como propio. Cuando la conciencia de nuestra constitutiva historicidad llegue a vivirse con la plenitud que exige una creencia, el anhelo de poseer para lo humano una verdad de las ahora llamadas absolutas habrá desaparecido, como desapareció en su día ante la conciencia científica moderna, la necesidad antes tan vivamente sentida de cargar a cuenta del curso de las estrellas las venturas y desventuras de amor, y aun los desarreglos del aparato digestivo.

III

CRISIS DE LOS FUNDAMENTOS

Iniciamos estas investigaciones notando que la pregunta que inquiere por el *ser* de América no ha llegado siquiera a formularse dentro de las especulaciones historiográficas. Pero al intentar contestar esa pregunta comprendimos en seguida que

era necesario desviar la atención hacia otra pregunta de igual índole, no ya acerca de América, sino acerca de su Descubrimiento, porque lo dado respecto a América es el haber sido descubierta. En efecto, América se ofrece de buenas a primeras como algo cuya estructura es la de un ser *descubrible*; luego ¿qué es en sí el Descubrimiento de América?

Mas la revisión del estado actual que guardan los estudios historiográficos sobre ese tema nos reveló que tampoco esta segunda cuestión ha sido formulada. En efecto, pudimos advertir que las narraciones que sobre el particular ofrece la historiografía son una representación del Descubrimiento, pero en modo alguno nos dicen lo que es *en sí*. Todas lo presuponen. Notamos de paso la terrible confusión terminológica que reina en esas narraciones, debida precisamente a la superficialidad del punto de vista desde el cual se elaboran, pues sólo quien haga tema expreso del ser del Descubrimiento podrá caer en la cuenta de las hondas diferencias de sig-

nificado que existen entre los diversos nombres con que habitualmente se viene mentando sin distinción a América. La crítica de la bibliografía histórica acerca del Descubrimiento reveló, sin embargo, que no se trata de un caso particular y de excepción, sino de un problema mucho más amplio y general, es a saber: que la ausencia de la preocupación por comprender el ser de la realidad histórica era rasgo característico de toda la historiografía. Fué, pues, necesario abandonar de momento la indagación concreta en torno a América, dejándola para una segunda parte de esta obra, y en cambio, emprender el examen del conocimiento historiográfico en sí, con el propósito de deslindar el alcance de sus pretensiones, o lo que es lo mismo, mostrar la verdadera índole de sus verdades.

Con tal motivo hubo ocasión de aventurar algunas consideraciones sobre el sentido del historicismo contemporáneo para comprender, haciéndole justicia, que se trata de la salida vital de la aporía en que ha desembocado el naturalismo historio-

gráfico. Pudo mostrarse hasta qué punto el problema del escepticismo historicista es un falso problema, en tanto que sólo existe para quienes permanecen encerrados dentro de los postulados tradicionales de la historiografía, de donde resulta que, en realidad, el llamado relativismo histórico no es sino el trasfondo de angustia en las vidas de las generaciones anteriores tan empeñadas, por eso, en realizar a costa de la historicidad el anhelo de poseer una verdad abstractamente absoluta. Se dió fin al análisis con un cotejo entre Hegel y Ranke para mostrar las dos vías que se habían seguido para tratar de satisfacer el anhelo de superar aquel angustioso y secular relativismo. Vimos, sin embargo, que las dos desembocan en la negación de la historicidad humana, y que sólo consiguen provocar ese insensato y estéril divorcio, aún subsistente, entre el pensamiento filosófico y los estudios de historia.

Procede que adelantemos un paso más en la dirección indicada por todas estas consideraciones, con el propósito de ver si, a

la postre, puede llegarse a una fundamentación más primitivamente ontológica del conocimiento de la historia.

Conviene resumir en los seis puntos siguientes los resultados más importantes de la revisión crítica de la historiografía que llevamos a cabo en el apartado anterior. 1) Que el pasado humano no hace excepción a lo demás en cuanto que es susceptible de ser empleado como un útil al servicio de intereses prácticos; 2) que esa manera de considerar al pasado humano constituye la relación espontánea y primaria que tenemos con la historia, relación de donde brota todo conocimiento especulativo de la historia; 3) que llega un momento en que, según expresión ya clásica, la historia, hasta entonces considerada bajo la especie de "depósito de experiencia", se "eleva a la dignidad de ciencia". Tal "elevación" consiste en lograr que las verdades historiográficas adquieran la apariencia de las verdades elaboradas por las ciencias naturales. A partir de ese momento (Ranke) se puede hablar de una histo-

riografía propiamente dicha; 4) que semejante operación se realiza aplicando desde afuera al estudio de la historia un método científico de investigación, en cuyas entrañas se aloja un *a priori* artificioso predeterminante del objeto investigado. De ese modo la historia queda apresada dentro de la fórmula "lo que verdaderamente ocurrió", o sea, definida en cuanto objeto o *cosa* ajena y separada de la vida; 5) que, no a pesar de la "elevación de la historia a la dignidad de ciencia", sino precisamente por eso, el pasado humano ha seguido empleándose como un útil al servicio de intereses prácticos. Es decir, que el método científico de investigación histórica es en el fondo la prolongación de la consideración pragmática original y es modo para aumentar a su máximo la eficacia instrumental de la historia. Por último, (6) que la historiografía muestra señales de disolución, pues que sus verdades se tornan cada vez más inútiles.

Ahora bien, tales resultados en conjunto ofrecen el espectáculo de un proceso

que, partiendo de la utilización directa del pasado humano como un instrumento al servicio de intereses prácticos, culmina en la maniobra de la llamada elevación de la historia a la dignidad de ciencia. Y si bien es cierto que ya sabemos en qué consiste tal maniobra y cuáles son sus secretos fines y cuáles sus consecuencias, no es menos cierto que en modo alguno se ha explicado el sentido que tiene el proceso mismo, cuya estructura ha quedado hasta ahora en la sombra. Sea ese, pues, el objeto inmediato de nuestra atención.

1. ORIGENES DEL CONOCIMIENTO HISTORICO

Lo primero que ocurre decir es que se trata del proceso que engendró a la historiografía, que, en cuanto ciencia, no será sino un caso particular del proceso general propio a la constitución de todo conocimiento científico. Conviene averiguar, sin embargo, de qué modo se origina la

ciencia para ver si la historiografía verdaderamente queda comprendida dentro de la descripción general de ese fenómeno.

Aprovechemos aquí las enseñanzas de Heidegger acerca de esta cuestión. Enseña el maestro que por "preocupación" hemos de entender el existir del hombre entregado al mundo que lo circunda. Tal preocupación que es un "existir en" y que las más de las veces toma la forma de un hábito, se concreta en múltiples operaciones cuya práctica supone una manipulación instrumental, pues que el correlato de la preocupación es considerarlo todo desde el punto de vista de su "utilidad posible". Ahora bien, advierte Heidegger que hay una preocupación especial que no se refiere a un objeto práctico. Es la preocupación sabía, o sea la preocupación especulativa de índole teorética, origen de la ciencia.

Ante esta observación se pregunta el filósofo ¿cómo se convierte el instrumento *del cual* uno se sirve en objeto *sobre* el cual se emiten juicios teóricos? En suma, ¿cómo se origina la ciencia? Después de

desechar las soluciones tradicionales por insuficientes, parte de la siguiente reflexión: el hombre, dice, es capaz de considerar sus operaciones prácticas fijando la atención en los medios que emplea; en el útil que maneja. Esta es una "explicitación" del útil. Aplicando esta observación a su ya clásico ejemplo del martillo, dice que tal explicitación consiste en que el obrero que está manejando un martillo considera a ese martillo *"en cuanto tal"*. Por lo tanto, afirma que la estructura del "en cuanto tal" es constitutiva de la explicitación. Sin embargo, la explicitación no es aún la consideración teórica. No implica por necesidad la reflexión. No pasa de ser una consideración del útil *en cuanto tal* útil; es ver el martillo en su función de martillo, lo que equivale a no haber salido del plano de la acción práctica.

Advierte Heidegger que el paso al plano teorético o científico supone necesariamente un "juicio" dentro del cual se verifique el tránsito. Es en el juicio donde opera el cambio de perspectiva, o sea de

la manera de ver o considerar la cosa, tránsito que consiste en dejar de verla como un útil para considerarla como *"un ser objetivo corporal dado"*. Desde ese momento cambia el sujeto y surge la ciencia. Así, pues, la diferencia entre la consideración utilitaria y la científica está en que esta última se preocupa por *"descubrir lo existente como puro dado"*. La manera de considerar algo bajo la formalidad de lo *en cuanto tal* pertenece al orden práctico; en cambio, pertenece ya al orden científico la manera de consideración bajo la formalidad de lo *en sí*.

Aclara Heidegger que el acceso a la visión científica no consiste, pues, en el paso de un punto de vista personal o subjetivo a uno objetivo. La consideración científica o teorética es tan "perspectivista" como la utilitaria, contrario a lo que generalmente se supone. La ciencia, dice, considera lo real concreto desde un punto de vista que no es el único posible. Toda ciencia tiene en sus entrañas un *a priori* o sea, la "formalidad bajo la cual se va a conside-

rar lo existente". Por eso, en toda ciencia hay una *"precomprensión predeterminante"* de su objeto. La principal consecuencia de esto consiste en ver con claridad que en el fondo de todo saber científico se encuentra un "hacer presente" del objeto, lo que se obtiene mediante una "delimitación" o "desbroce" de un existente, dando así lugar a que surja cierto "tipo de cuestiones". La ciencia, pues, solamente se hace su objeto; en modo alguno "crea un existente".

Pongamos ahora a prueba, en cotejo con la descripción heideggeriana, el proceso que dió origen a la historiografía y cuyas etapas quedaron fijadas más arriba en los seis puntos del resumen con que se iniciaron estas reflexiones. Vamos a preguntar si la "elevación de la historia a la dignidad de ciencia" responde o no, y hasta qué punto, al proceso general del origen de la ciencia. Pero habrá que andarse con cautela, no sea que haya gato encerrado, pues ¿no, acaso, el pasado humano, ob-

jeto de la historiografía, es algo singularísimo y diferentísimo a un martillo?

Si nos remontamos al inicio del proceso, encontramos, en efecto, que el pasado humano, como todo, es susceptible de aprovechamiento y que, por consiguiente, cae bajo el dominio de la preocupación práctica cuyo correlato, según sabemos, es considerarlo todo desde el punto de vista de su "utilidad posible". Así visto, el pasado forma parte del amplio complejo del sistema instrumental de la existencia en cuanto entregada al mundo circundante.

Al pasado, ya se trate del personal, ya del pasado de la comunidad —tribu o imperio—, ya del remoto o del inmediato, lo encontramos en el mundo del mismo modo como al nacer encontramos, en muda espera de nuestro advenimiento, a las mil y una cosas que solemnes y oscuras nos rodean. El pasado complica al mundo entero; no se destaca como algo distinto. Lo hallamos, sin reconocerlo como "historia", en las conversaciones, en una leve huella, dentro de los armarios; anda por

los caminos, surge de los sepulcros y habla en las canciones; y su grande y silenciosa voz tiene un claro acento, fácil de comprender en cuanto nos dice cosas de inmediata aplicación a nuestra vida. Se presta oído al relato de las desgracias acaecidas al ausente; se echa una mirada de soslayo y temerosa a los sepulcros; se escucha la canción que habla de amores y de hazañas, y todo ello nos conmueve en tanto que bien pudimos haber sido nosotros la víctima o el héroe de aquellas desventuras, muertes, amoríos y proezas. Y como quiera que algún día nos sorprenda la vida en alguna situación semejante, nunca acaba de saciarse nuestro interés por oír el relato de aquellos sucesos pasados, y jamás cesa nuestra curiosidad por enterarnos de cómo acontecieron. Bien nos lo dice en corroboración Alfonso el Sabio en las Partidas: "... acostumbraban los caballeros, cuando comían, que les leyesen las historias de los grandes hechos de armas, que los otros hicieran, e los sesos, e los esfuerzos que hubieron, para saberlos vencer, e

acabar lo que querían". Faltando a la mano tales historias, los caballeros hacían llamar a los viejos para que les relataran las hazañas que habían presenciado o en que hubiesen intervenido. La misma misión tenían los juglares, "e esto era —añade la ley—, porque oyéndolas, les crecían (a los caballeros) las voluntades, e los corazones, esforzábanse, haciendo bien, e queriendo llegar a lo que los otros hicieran, o pasaran por ellos". Todos y cada uno de los detalles, las circunstancias todas, aun las más remotas, cobran una significación de vital interés. ¿Cómo, si no así, se explica la concurrencia de enormes multitudes que noche a noche suscriben su atención a las historias de aventuras y amores que día a día les sirve la industria del cinematógrafo? En ese espectáculo está la historia en su forma primigenia. A ello, también, se debe la popularidad que goza el género biográfico, que por razón del tema, provoca con facilidad esa primitiva relación que nos vincula al pasado, sentimiento, que no conocimiento, de donde

surgen las leyendas, los aforismos y los principios de conducta de la sabiduría de los pueblos.

Del pasado se echa mano con el mismo gesto con que el joven salvaje empuña el arco y la flecha, o con que nosotros miramos al reloj de la cita. Es siempre un ademán predatorio, hermano del de apropiación; gesto de aprovechamiento. De las armas se aprovecha el salvaje, como nosotros del reloj, como ambos de la experiencia de lo que "ha pasado." Armas, reloj y pasado son, por igual, útiles de que nos servimos para la satisfacción de urgencias de la vida, sin que nos preocupe mucho, ni poco, ni nada qué sean esas cosas, ni en qué consiste su verdad.

Como todo, pues, el pasado, antes de ser historia, es uno de tantos aprovechables, y se aprovecha; es útil y se utiliza. Y mientras el pasado, como el reloj, como el arco y la flecha se presten sumisos a nuestros deseos y fines, no habrá motivo alguno que nos induzca a convertirlos en objetos de especulación teórica; sirven y basta.

Del pasado no se alcanza conciencia en cuanto que es un instrumento, es decir, no sabemos de la historia, sino hasta el momento en que aquel útil ya no responda debidamente a nuestra solicitación de aprovechamiento. La vida va planteando situaciones siempre perentorias, y puede acontecer que en algunas, el pasado resulte experiencia insuficiente, o falte del todo o aun sea contrario a nuestros intereses. Supongamos el caso de un hombre que, viviendo en una comunidad primitiva, deseara contraer matrimonio con una mujer de su misma sangre. Podría ser que hasta entonces no se hubiese presentado el caso en que mediara el mismo grado de parentesco; podría ser, también, que no hubiese antecedente alguno respecto a matrimonios entre consanguíneos, o por último, podría ser que existiese un ordenamiento o una costumbre prohibiendo semejantes vínculos. En cada uno de estos supuestos, el pasado emergería de la inadvertencia previa en que yacía, por no haber respondido adecuadamente al llamado

de una exigencia práctica y perentoria, forzando, de tal suerte, su presencia a la atención de aquel hombre y de su comunidad. De útil, pura y simplemente empleado sin más saber de él que el implicado en ese empleo, el pasado se explicita en su función de útil y se convierte así en motivo de consideraciones especiales que, sin embargo, siguen siendo de orden práctico. Volviendo a nuestro ejemplo, se trataría de mostrar que ya antes había ocurrido un caso semejante o bien que aquella ley, aquella costumbre eran inaplicables por obedecer a circunstancias diversas, o quizá se recordara, para invocarlo como prueba, un pasaje de alguna vieja leyenda. Será menester recurrir a testigos, practicar indagaciones documentales; precisará estrujar la memoria de los ancianos, interpretar el sentido de un mito, desentrañar un símbolo religioso. Estamos ya dentro del campo de una actividad reflexiva e investigatoria, pero de orden práctico por su índole probatoria. En una palabra, estamos en la etapa de la historiografía que consiste puramente en

la explicitación del pasado humano. Es el momento en que se echa mano de él a manera de ejemplo, de guía o de antecedente con vistas a la acción. Se trata de un útil *del cual* se sirve el hombre, y la fórmula que describe al pasado en esta complexión es la de ser un *depósito de experiencia*.

Pero preguntemos con Heidegger ¿cómo se convierte el instrumento en *objeto* de la consideración teórica? Es decir, ¿cómo se convierte este depósito de experiencia del cual se sirve el hombre, en objeto de especulación? En suma, ¿cómo se origina la ciencia histórica?

Lo primero es la explicitación, que, en nuestro caso, consiste en reparar en el útil empleado *en cuanto tal* útil, o sea en fijar la atención en ese "depósito de experiencia" en su función de tal depósito de experiencia. Sabemos, sin embargo, que tal explicitación no es aún lo propio del plan teorético. Es todavía algo que pertenece al orden de la práctica, pues no pasa de ser un puro considerar el útil en cuanto tal útil. Lo que llamamos historiografía renacentista y

aun hasta Niebuhr no es sino la explicitación del pasado empleado como un útil al servicio de intereses prácticos. Así lo revela el empeño de esos historiógrafos en hacer tema expreso de la utilidad de la historia y de ver en ello la única justificación de sus desvelos y preocupaciones. Se cobra plena conciencia de que el pasado se ha venido utilizando y de que, por consiguiente, el pasado debe examinarse precisamente porque es un útil y en cuanto que es útil. Hasta ese momento, pues, no se ha dado el paso hacia la consideración teórica, que, como sabemos, se verifica en un *juicio* donde opera el cambio de perspectiva según el cual se deja de considerar al "depósito de experiencia" *en cuanto tal*, para considerarlo *en sí*. Es decir, el cambio que permite hacer de ese útil un ser objetivo dado.

Ahora bien, hasta este momento todo parece conformarse a la descripción heideggeriana del proceso que engendra el conocimiento científico; pero en adelante va a acontecer algo tan insólito como desconcertante.

Los resultados obtenidos por la revisión crítica de la historiografía no revelaron, por una parte, que se hubiese producido el juicio donde se verifica el paso de la explicitación (estructura de lo *en cuanto tal*) a la consideración teorética (estructura de lo *en sí*). La historiografía científica se nos presentó como un puro expediente para dotar de mayor eficacia el valor instrumental del pasado. Se trata de un enriquecimiento de su utilización posible, lo que supone no haberse perdido nunca de vista los servicios anteriormente prestados. La historiografía, pues, desde este punto de vista, representa una simple manera de "extensión de la utilidad".

Pero, por otra parte, los mismos resultados de la revisión crítica de la historiografía indican que, en efecto, se logra elevar la historia a objeto de una consideración teórica y, por lo tanto, que se llega a superar la etapa pragmática de la pura explicitación. No hay duda de que a partir de la elaboración del método rankeiano se pasa de considerar al pasado bajo la formali-

dad de lo *en cuanto tal* a considerarlo bajo la formalidad de lo *en sí*. En una palabra, no hay duda de que la historiografía llega a constituirse en conocimiento científico propiamente dicho. Tenemos, pues, por una parte, un conocimiento de la historia que es ante todo útil, un conocimiento radicalmente interesado; mas, por la otra parte, tenemos que ese mismo conocimiento representa un esfuerzo teorético cuya finalidad es captar la historia en su conjunto y comprenderla como en realidad en sí. ¿Qué encierra esta dualidad de perspectivas? Más adelante, cuando expliquemos la "inautenticidad" del conocimiento historiográfico tradicional, podremos comprender a fondo lo que aquí se oculta. Veremos, en efecto, que la historiografía en su aspecto teórico es el resultado de un esfuerzo por captar a la historia en sí, y en su totalidad, pero a despecho de las limitaciones pragmáticas, que en rigor nunca se llegan a superar, y que, justamente por eso, se trata de un conocimiento teórico viciado en su raíz misma y a base de una interpreta-

ción de lo histórico según el modelo del ser de las cosas tal como lo entiende la vida diaria y la experiencia común.

2. EL ENGAÑO. ENAJENACION DEL PASADO

Por lo pronto, para no proceder con indebida precipitación tratemos, en prosecución de nuestro análisis, de localizar el tránsito a la preocupación teórica constitutiva de la historiografía tradicional. Recordemos que la consideración especulativa solamente se verifica en un juicio, que es donde opera el cambio de perspectiva. En el caso de la historiografía ¿cuál es ese juicio? Hasta Niebuhr, pongamos por caso, cuya historia de Roma fué escrita *para* "animar a los alemanes a hacer grandes cosas", la historiografía sigue siendo explicitación: se explicita el "depósito de experiencia" en *su función* de "depósito de experiencia". En consecuencia, el paso entre Niebuhr y Ranke, por ejemplo, representa-

ría el tránsito entre la explicitación pragmática a la consideración teorética. Aquí, pues, hemos de buscar el *juicio* donde tal tránsito se verifica. Examinemos la postura de Ranke desde este nuevo y fundamental punto de vista.

Partiendo de la explicitación del pasado humano considerado hasta entonces como depósito de experiencia, Ranke da un salto mortal que consiste en pensar que "el pasado humano no tiene ni puede tener influencia sobre la vida". Esta reflexión, cimiento de la historiografía científica tradicional, es la que engendra el *juicio* donde se va a verificar el paso de la consideración práctica a la consideración teórica. Pero antes de mostrar cómo acontece eso, conviene reparar en lo que significa ese pensamiento rankeiano dentro del proceso que venimos rastreando. Pensar que el pasado no tiene influencia sobre la vida equivale a afirmar de buenas a primeras que el pasado *no es* un "depósito de experiencia". Se trata, por consiguiente, no de una reflexión *sobre* el pasado explicitado como "depósi-

to de experiencia aprovechable" *en cuanto tal* (en su función de depósito), sino de una reflexión que niega la explicitación misma. Usando como término de comparación el ejemplo heideggeriano del martillo, lo que hace Ranke no es pensar: "*este* martillo es pesado", reflexión de donde brota la consideración teórica sobre *el* martillo como ser objetivo corporal al que se atribuye el predicado de pesado, y por lo tanto como cuerpo sujeto a la ley de gravedad (orden teórico), sino pensar: "este martillo no es martillo", proposición que niega la explicitación previa y original del martillo en cuanto tal, o sea en su función de martillo; pero que, en cambio, tiene la consecuencia de dejar abierta la posibilidad de otra explicitación del útil en cuanto tal útil, si bien ya no en cuanto martillo.

Se ve claro, pues, que la reflexión rankeiana: "el pasado humano no tiene ni puede tener influencia sobre la vida", no es la reflexión que pueda engendrar al juicio donde se verifique el tránsito a una consideración teórica auténtica de la historia,

lo que no quiere decir que de semejante reflexión no pueda salir un juicio donde opere una consideración teórica inauténtica. Como tal reflexión no tiene más alcance positivo que de desviar, por decirlo así, el proceso que normalmente originaría un conocimiento teórico auténtico de la historia, lo que se hace en realidad es despejar el campo para que se elabore libremente una viciada representación del pasado humano, a la que sea factible aplicarle una consideración teórica, si así conviene, para dar cumplimiento a todas las exigencias del programa propio a la "existencia preocupada", atenta siempre a agotar todas las posibilidades de utilización. Por consiguiente, la reflexión de Ranke que venimos analizando no es arbitraria; por lo contrario, es genial y sutilísimo expediente para satisfacer aquellas exigencias. En efecto, negando que el pasado sea ese "depósito de experiencia" explicitado originariamente por la historiografía, en cuanto tal depósito, ya podrá Ranke pronunciar un *juicio* que al mismo tiempo que permita una consideración teó-

rica no altere, sin embargo, la estructura práctica (de lo *en cuanto tal*) y abra de ese modo nuevas posibilidades de utilización del pasado. Aquí damos razón de aquello que en la revisión crítica de la historiografía se nos presentó como un "ardid" o "maniobra de disfraz" de la historiografía científica tradicional vigente hasta nuestros días.

Demos ahora un paso más para ver cómo se lleva a cabo esa maniobra, es decir, veamos cuál fué el *juicio* viciado donde opera el tránsito de la consideración práctica del pasado a su consideración teórica. En una palabra, rasguemos el espeso velo que cubre el secreto más íntimo de lo que pomposamente se llama "elevar la historia a la dignidad de ciencia".

Notemos ante todo que esa manera de decir es muy significativa. Por lo visto solamente a la historia le ha acontecido eso de de ser "elevada" a ciencia. Las otras se constituyen por sí solas mediante un proceso normal que no pide semejante esfuerzo de levitación. La singularidad del hecho de-

be ponernos en guardia. "*Elevar*" la historia a ciencia implica, primero, la idea de que antes yacía en un plano inferior; pero inferior por acientífico; segundo, que los conocimientos de otros sectores de la realidad ya habían alcanzado un plano superior, el científico, que necesariamente ha de presentarse como algo "digno" o ejemplar, y tercero, que la tal elevación de la historia a la "dignidad de ciencia" no será sino una imitación de los conocimientos científicos por parte de la historia. Ahora bien, el fundamento de toda imitación es desear para sí lo que es de otro, sin dejar de ser lo que se es. La estructura propia de la imitación es un *ser como*. Mas tal *ser como* sólo tiene sentido cuando media un propósito utilitario. Se pugna por *ser como* alguien *para* beneficiar de lo que es propio a ese alguien. Por eso la imitación es el fundamento de todas las leyes de la magia. El hechicero de las viejas leyendas que se convierte en lobo, no *es* un lobo, sino que es el hechicero que *es como* lobo; simulacro que le permite obtener para sí lo que sólo

a un lobo es dable; por ejemplo: devorar a los extraviados caminantes, cosa que el hechicero no podría llevar a feliz término en su forma humana, máxime si hemos de creer, como es creíble, que los de su casta, para cuando alcanzan tales excelencias, ha mucho que perdieron la propia dentadura.

El mundo de la imitación se mueve en el plano de las apariencias, lo que no quiere decir que sean menos reales. De ahí que el mecanismo mágico de la imitación está fundado en una ley que dice que basta adoptar las apariencias del modelo imitado para *ser* ese modelo, pero sólo en cuanto a los efectos prácticos, sin que quien imite deje de ser lo que es.

Ahora bien, precisamente en la aplicación de semejante ley consiste la "elevación de la historia a ciencia". El examen crítico de la historiografía nos reveló cómo se aspiró a que las verdades historiográficas *fueran como* las verdades de las ciencias naturales, en cuanto que éstas gozaban de la aquiescencia universal de que andaban ayunas las verdades de la historiografía pre-

científica. Es el mismo caso del hechicero y el lobo. Bastaba que las verdades historiográficas se parecieran a las científicas para que, aun cuando no lo fueran, gozaran de aquella tan deseable prerrogativa. Pero adviértase cuidadosamente que la utilidad que se pretende para la historiografía no es la que se deriva de la *aplicación* de las verdades de las ciencias naturales, sino que consiste en que, por el hecho de parecerse las verdades historiográficas a las científicas, ganarían para sí la confianza y el obligado asentimiento universal, privilegios a los que de otro modo jamás podrían aspirar. Es así como se logró extender la utilización del pasado mucho más allá del alcance de las posibilidades de utilización propias a la ingenua y primitiva explicitación del pasado en su función de simple "depósito de experiencia". La negación rankeiana en el sentido de que el pasado *no es* ese depósito, crea, pues, las condiciones necesarias para que opere la ley mágica de la imitación.

Pero ¿cómo es posible semejante imitación? ¿cómo lograr que las verdades his-

toriográficas se vistan con la piel de lobo de las verdades de las ciencias de la naturaleza? Ese fin solamente pudo alcanzarse de una manera, a saber: fabricando artificiosamente con el pasado humano *un objeto* que, en cuanto objeto especulativo, se pareciese a los objetos de las ciencias naturales. En principio no hay imposibilidad, porque, según ya sabemos, el objeto de las ciencias no es un existente (las ciencias no crean nada), sino puramente es el resultante de una manera peculiar de considerar a un existente. Ahora bien, cuando se considera teóricamente a las cosas de naturaleza, equivale a verlas como "ser objetivo corporal dado". Bastaría, pues, considerar al pasado como eso para que la historiografía se asemejara a las ciencias naturales y para que sus verdades gozaran de los privilegios inherentes a las verdades científicas imitadas. La historiografía, entonces, afectaría todas las apariencias externas por donde se reconocen a las ciencias naturales, sin que, no obstante, se haya dado el paso necesario para que se verifique

auténticamente el cambio de perspectiva que engendraría la también auténtica manera de considerar teóricamente al pasado humano. Obrando así, y suponiendo que por ello no se altera substancialmente la estructura propia de la actividad práctica (lo *en cuanto tal)* se lograría efectivamente extender el alcance de las posibilidades de utilización del pasado humano, bajo el disfraz de una especulación teórica (estructura de lo *en sí*) viciada.

Dejando pendiente el problema de si se altera o no con la imitación la estructura propia de la actividad práctica, conviene seguir con la descripción del proceso. Pues bien, comprendemos ahora que el truco de la imitación consiste en esto: en llegar a considerar al pasado humano como un ser objetivo *corporal* dado. Pero ¿cómo? Recuérdese que el cambio de la perspectiva práctica a la teórica opera dentro de un juicio. Se tratará, entonces, de pronunciar un juicio acerca del pasado, de tal índole que de él pueda surgir la consideración que fabrique el ser objetivo corporal correspon-

diente. Pero está claro que tal juicio no será un juicio cualquiera, sino que será el correlato de aquella inicial creencia de que "el pasado no tiene ni puede tener influencia sobre la vida". En efecto, puesto que al pasado ya no se le considera como depósito de experiencia, (pues contraría aquella afirmación), ¿qué es, entonces, el pasado? "El pasado", dirá Ranke, "es lo que verdaderamente ocurrió". He ahí el juicio vicioso (maniobra de la extensión de la utilidad) que va a permitir el paso hacia una consideración teórica inauténtica del pasado. En la proposición "el pasado es lo que verdaderamente ocurrió", el sujeto no es *este* pasado, sino *lo verdaderamente pasado*, ser objetivo a quien se le atribuye el predicado de haber ocurrido. El truco entero gravita sobre el adjetivo. No se trata pura y simplemente de lo pasado, sino de lo *verdaderamente* pasado. Semejante manera de consideración no descubre en el pasado el ser objetivo auténticamente dado; descubre un ser objetivo ya supuesto, o si se quiere, un objeto prede-

terminado en cuanto tal objeto. La historiografía que se levanta sobre tales cimientos no sólo tiene el *a priori* de toda consideración teorética, sino que tiene un *a priori* de ese *a priori*. El adjetivo *verdaderamente* acusa la intervención de un deslinde extraordinario al proceso, y es, en definitiva, el vehículo de la operación mágica de la imitación. Nuestro análisis crítico de la historiografía tradicional mostró, en efecto, que la determinación metodológica del pasado como lo *verdaderamente* ocurrido, implica una reducción arbitraria dentro de la totalidad de lo ocurrido, de tal manera que se obtiene una cosificación del pasado humano. Así nos lo reveló muy específicamente el examen de lo que significa el hecho de sólo poder ver en los vestigios históricos "fuentes de información" o "materiales", de donde fué posible concluir, entonces, que la historiografía hace del pasado humano un objeto muerto, un cadáver, algo que por ser distinto y separado de nosotros, heterogéneo, es, en definitiva, un *objeto cosificado*. Esto quiere decir, por lo tanto,

que el "*verdaderamente*" del juicio rankeiano es la base de la consideración teórica del pasado, pero no como el objeto singularísimo que resultaría de la especulación teórica auténtica, sino como un *ser objetivo corporal*, que es propio de la perspectiva teorética de las ciencias físicas. Y eso, ya lo sabemos, es precisamente lo que se quería. Fué así como se llevó a cabo la imitación de esas ciencias para los efectos que hemos indicado (extensión de la utilidad del pasado) y tal, en definitiva, es la descripción más a fondo de la llamada "elevación de la historia a la dignidad de ciencia".

Queda, sin embargo, un último cabo suelto que conviene amarrar. Sabemos que el beneficio práctico que persigue la historiografía por medio de la imitación de las ciencias naturales consiste en obtener para sus representaciones los privilegios inherentes a las verdades elaboradas por esas ciencias. Sabemos, también, cómo y por cuáles vías fué posible tal imitación; pero no sabemos si a la postre esa maniobra altera subs-

tancialmente la estructura que corresponde a la actitud práctica. Recuérdese que en la descripción del proceso imitativo dimos por supuesto que esa estructura no sufría alteraciones, pero ¿será realmente así? ¿No podrá acontecer que el proceso mismo de la imitación frustra los propósitos que se persiguen con ella? En otros términos ¿no hay antinomia entre el hecho de que la historiografía naturalista sea "ciencia", y, no obstante, no pase de ser una pura manera de extensión de las posibilidades de utilización del pasado? ¿No habrá disconformidad irreductible entre la preocupación teórica postulada por la imitación y la preocupación práctica supuesta por los propósitos con que tal imitación se realiza? La respuesta que se dé a estas preguntas tendrá, además, el interés de decirnos de dónde ha salido y por qué motivos el concepto de "lo verdadero" introducido tan de súbito en el juicio rankeiano, concepto sobre el cual gravita todo el proceso que engendra a la historiografía naturalista. En efecto, como en el "verdaderamente" (el pasado

es lo que *verdaderamente* ha ocurrido) es donde opera la imitación, según ya sabemos, y como ésta obedece al propósito de ampliar el alcance utilitario del pasado, la necesidad a que responde la inserción de aquel concepto se explicará si logramos aclarar debidamente cómo es esa extensión de las posibilidades utilitarias del pasado, bajo y aun a pesar del disfraz teorético.

Atentos los resultados que hemos obtenido a lo largo de estas páginas, el problema no es demasiado difícil. Su mayor interés consiste en que la solución va a desembocar a nuevas consideraciones encaminadas hacia una fundamentación de una historiografía auténtica. Pues bien, la mejor manera de abordar la cuestión consiste en examinar la imitación, no ya desde el punto de vista de su posibilidad y del modo en que se lleva a cabo, sino como el expediente de que echa mano la "existencia preocupada", dispuesta siempre a aprovechar cuantas oportunidades se presentan para ensanchar el campo del rendimiento utilitario de las cosas y para enriquecer el

sistema instrumental en que se dan los útiles. Así visto, el proceso imitativo surge de una explicitación de las verdades estrictamente científicas en cuanto éstas presentan rasgos externos de gran valor utilitario. Es decir, que la atención se fija en esas verdades en cuanto que tales verdades tienen esas posibilidades utilitarias, o sea que se consideran en su función de proposiciones de certidumbre absoluta y de necesaria, eterna y universal aceptación. Aparecen, entonces, bajo la especie de modelos ("dignidad" de la ciencia), ofreciendo un ejemplo y camino para extender el valor útil de otras verdades carentes de esas características. La imitación, pues, es la manera de sumar al repertorio de esos útiles las representaciones acerca del pasado que, desde ese momento, se revisten de las características deseables ampliando el juego de sus posibilidades prácticas. No se sale nunca del plan de la actividad utilitaria. La consideración teorética postulada por el expediente práctico de la imitación es el medio a que se recurre para producir la nueva modalidad

del útil y no afecta, ni puede, la estructura propia de la actividad práctica, por la razón definitiva de que, si bien es una consideración bajo la formalidad de lo *en sí* (teórica), no lo es sobre el pasado *en sí*, sino, según se ha mostrado, sobre un ser objetivo corporal fabricado de antemano y *ad hoc* para obtener la extensión utilitaria apetecida. En suma, se trata del sutil aprovechamiento de la pura estructura de la consideración teórica, como medio para extender las posibilidades de utilización efectiva. En la historiografía naturalista se da el caso de que alguien crea de buena fe estar animado por una preocupación teórica, cuando en realidad está entregado a la más refinada actividad pragmática. Sin reparar en ello, su atención está fija en aquellas características propias de las verdades de las ciencias naturales, explicitadas como útiles y en su función de tales. Cuando un historiógrafo de la escuela tradicional cree de buena fe haber alcanzado la alta cima de la más pura e imparcial especulación teórica y nos ofrece, lleno de humilde orgullo, una represen-

tación del pasado con pretensiones de verdad absoluta, no está sino cumpliendo con máxima eficacia la tarea utilitaria y, por ende, esencialmente parcial e interesada que se le ha encomendado. Esta curiosa situación se revela en las muy frecuentes ocasiones en que el historiógrafo tradicional, que se concibe a sí mismo como el sacerdote de la pura verdad y cuyo lema es "caiga quien cayere", se ve obligado, no obstante, a aconsejar cautela, abogando por que "la verdad" permanezca sepultada en la ignominiosa sombra de la ignorancia. La justificación es que "hay momentos en que no conviene decir la verdad". He ahí al descubierto el verdadero fondo pragmático del gigantesco embuste.

No ofrecerá ahora ningún misterio la aparición del concepto de "lo verdadero" en el juicio rankeiano que hace las veces de cimiento al edificio de la historiografía naturalista. La afirmación de que "el pasado es lo que *verdaderamente* ocurrió" indica de manera inequívoca que la atención está fija, a través del disfraz teorético, en la uti-

lidad de aquellas características (certidumbre y asentimiento universal) de las proposiciones científicas naturalistas, las que, puntualmente, por tener esas características han merecido el dictado, precisamente, de "verdaderas". Cuando el historiógrafo piensa que "el pasado es lo ocurrido verdaderamente", está explicitando, sin darse cuenta, esas características en cuanto tales, o sea en su función de medios valiosos para la satisfacción de necesidades prácticas.

3. EL DESENGAÑO. IGNORANCIA DEL PASADO

Mas conviene matizar la impresión que posiblemente haya dejado en el lector nuestro análisis del proceso imitativo que engendra a la historiografía naturalista. Al estudiar ese proceso, cuyo secreto consiste en la introducción del concepto de "lo verdadero" como el elemento definitorio del objeto de la historiografía, no pudo menos de presentarse como un ardid o manio-

bra de simulacro que desvía, por decir así, la trayectoria del plan de desarrollo normal. Precisa corregir los excesos de semejante manera de ver el problema. En efecto, no debe pensarse en abstracto en un supuesto "plan normal de desarrollo" distinto al ya descrito, sin falsear de raíz la cuestión, porque ello equivale a privar al proceso imitativo de su carácter de *necesario* como algo que obedece a las exigencias de la "existencia preocupada", atenta a aprovechar todas las utilizaciones posibles. En este sentido, pues, el proceso imitativo forma parte del plan normal y es etapa necesaria de su desarrollo. Sin embargo, la circunstancia de que se nos presentó como un *ardid* o truco no obedece al puro deseo de mostrar con claridad la sutileza del juego, sino que se trata, en efecto, de un ardid, por cuanto el aprovechamiento de las formas peculiares a la consideración teórica no sólo es el medio que permite extender la utilización del pasado humano, sino que al mismo tiempo es *impedimento a una auténtica reflexión teórica sobre él*, pues se crea la ilu-

sión de que se está ya en pleno plan especulativo.

Esa ilusión o falsa creencia es, pues, el correlato necesario del efectivo ensanche de las posibilidades de utilización del pasado humano. Ahora bien, ello explica, por una parte, la decadencia del conocimiento historiográfico tradicional, cuyas representaciones pierden día a día eficacia instrumental a medida que se convierten en "verdades superfluas", y explica también, por otra parte, el sentido preciso de la aporía en que, según notamos oportunamente, desemboca ese tipo de conocimiento. En efecto, adviértase que bastaría que se desvaneciese por algún motivo aquella ilusión o falsa creencia para que, al mismo tiempo, se agotasen las posibilidades de rendimiento utilitario del pasado, pues que éstas dependen de aquélla. Así visto, las señales de *disolución* de que tan patentes muestras nos ofrece el estado actual de la historiografía, no son sino síntomas de la *desilusión* en que estamos respecto a las pretensiones del método científico tradicional de investigación

histórica. Pero ¿de dónde viene el desengaño? Nótese que el historiógrafo está preso en la cárcel de la ilusión que es el sustento de su actividad. Firmemente persuadido en que ha logrado colocarse ya en el plano de la consideración teórica, nada hay que lo incite a una renovada meditación sobre el pasado, lo que provocaría a la postre el cambio de perspectiva necesario para salir de la actitud práctica a que está entregado inconscientemente. Dejado a sí mismo, se pierde cada vez más en el abismo de su propia trampa, quedando condenado sin remedio a marchar indefinidamente por un camino que ya no ofrecerá nunca nuevos horizontes. La liberación tiene que venir de afuera. Lo que mantiene en vilo a toda la estructura de la historiografía tradicional es la fe ciega en la legitimidad de la imitación de donde ha surgido, y de cuya existencia ni siquiera llega a cobrarse conciencia plena. Mientras subsista esa fe, esa inconsciencia, subsistirá también la ilusión que anima al conocimiento historiográfico, encerrado en un círculo de encantamiento.

Sólo un ataque dirigido contra el corazón del hechizo podrá romper su tiranía. Si, por ejemplo, se llegara a sospechar que los objetos estudiados por las ciencias naturales no son de la misma índole que el objeto con que se las tiene que haber la historiografía, el proceso entero de la imitación quedaría expuesto a una crítica demoledora por vía de la duda acerca de su legitimidad. Lo que fué modelo, por más que los rasgos que lo caracterizan sigan siendo envidiables, deja de ser *un modelo* propiamente hablando, por la misma razón que, por ejemplo, nadie tiene por modelo a un elevado pino, a pesar de que su altura pueda, quizá, ofrecerse como una cualidad apetecible. El acto mágico que convierte al hechicero en lobo, solamente puede realizarse cuando existe la creencia, propia a los mal llamados pueblos primitivos, de que entre el hombre y los animales no hay diferencia esencial. Dentro del ambiente de la mentalidad mística, caracterizada por la "fluidez" de sus representaciones, un lobo es algo imitable, es decir, es *un modelo*; pero basta que se

llegue a ver que entre el lobo y el hechicero hay un golfo insuperable, para que se arruine en sus cimientos mismos el edificio de la magia primitiva.

Pues bien, eso es puntualmente lo que ha pasado: por un ya prolongado esfuerzo de meditación filosófica se ha caído en cuenta que entre el pasado humano y las cosas de naturaleza hay diferencias radicales. De allí el desengaño que acarrea la bancarrota de la historiografía tradicional; de allí, también, el insensato empeño de los historiadores profesionales de mantener alejada toda reflexión sobre los supuestos de su ciencia. Quien se mueva dentro del círculo mágico de la historiografía naturalista sólo a medias columbra la ruina que amenaza el hermoso palacio en que habita, y se esforzará por jamás inspeccionar los cimientos, pues que se lo prohibe la oscura intuición que tiene del peligro que corre la ilusión de donde depende toda su actividad, todo su prestigio y aun su calma y seguridad, como más adelante mostraremos al examinar los motivos radicales que im-

pulsan al hombre a falsificar sus conocimientos con interpretaciones naturalistas y de cosificación. Y así empezamos a explicarnos el pánico que les inspira a los historiógrafos tradicionalistas, más vivamente sentido mientras más encumbrados, la higiénica tarea de revisar los supuestos fundamentales de su ciencia, procurando disfrazar su temor con expedientes dictados por el terrorismo de solemnidad que ejercen, blandiendo aquello de que "la filosofía nada tiene que ver con la historia", afirmación imbécil, trasunto vergonzante y derrotista de aquella otra afirmación ya antigua de que "la vida nada tiene que ver con la historia". Podemos, refiriéndola a los historiadores, traer aquí aquella justa exclamación de Leibnitz acerca de los juristas: "¡Oh, si los historiadores renunciasen a su menosprecio de la filosofía y comprendiesen que sin filosofía la mayor parte de los problemas de su Historia son laberintos sin salida!"

Ahora bien, todo cuanto venimos explicando como reflexión filosófica que da

al traste con la ilusión en que está montado el edificio de la historiografía científica, no es sino un modo de describir lo que a este respecto significa el historicismo contemporáneo. Ya antes hubo ocasión de mostrar que al historicismo solamente se le hace justicia en cuanto se le comprenda como "salida" vital de una situación cerrada. Y es que en el fondo del historicismo alienta una reflexión sobre el hombre y la singularidad de su existencia. Mas ¿cómo opera tal reflexión dentro del círculo mágico en que está encerrada la ciencia histórica?

Mientras el historiador esté entregado de lleno a su pragmática actividad laborando afanosamente, sordamente, bajo el hechizo de creer que está en contacto con la realidad de la historia, no podrá nunca caer en el engaño que lo aprisiona. Pero si, venciendo el temor que le inspiran los rumores de otras inquietudes, escucha, suspendiendo el ruido de sus afanes inmediatos, las insinuaciones de la preocupación reinante por traer a un primer plano de la reflexión el tema del hombre, dejará de

estar atento a los propósitos que persigue para desviar la atención hacia lo que como hombre que es, está haciendo. A partir de ese momento no será ya la aplicación del método de su ciencia lo que le preocupe, sino su validez y legitimidad. Su ciencia habrá entrado en lo que Heidegger llama la "crisis de los fundamentos". Al fijar el historiador la atención en su propia actividad, explicita al método historiográfico en cuanto tal método. Aun no llegará a descubrir la oculta intención pragmática de su ciencia. Hasta ese momento aún subsiste la ilusión de que su actividad pertenece a la esfera especulativa pura. La explicitación del método historiográfico no pasa, por lo pronto, de ser una consideración de ese método *en cuanto tal*, o sea en su función de método. Aún no surge la consideración teórica cuyo objeto será, en definitiva, la historiografía en sí. La explicitación del método aún pertenece, pues, al orden práctico. Y en efecto, a semejante etapa del proceso corresponde, por ejemplo, la reflexión implicada en la elaboración de programas

para la enseñanza de la historia: se explicita la historiografía en su función de historiografía. No hay aún la reflexión teórica propiamente dicha que implica un juicio donde pueda verificarse el cambio de perspectiva que habrá de convertir al instrumento *del cual* uno se sirve en objeto *sobre* el cual se emiten juicios.

Ahora bien, partiendo de la explicitación que el historiador hace de su propia actividad, podrá llegar a una proposición como la siguiente: "*esta* historiografía ofrece enseñanzas ciertas". Semejante pensamiento pertenece aún al orden de la explicitación, si se entiende la frase en cuanto a sus implicaciones prácticas. Significa, por ejemplo, que *esta* historiografía es la que debe implantarse en los colegios. Sin embargo, la misma proposición puede también leerse con este sentido: "*la* historiografía es verdadera". El cambio de perspectiva se ha realizado. El sujeto de la proposición no es ya *esta* historiografía, sino un ser objetivo de quien se dice ser verdadero. Se tratará entonces de una consideración de la

historiografía bajo la formalidad de lo *en sí*, y no ya bajo la formalidad de lo *en cuanto tal*. Así se hace posible una comprensión del significado de la historiografía, ser objetivo del cual se predica que es verdadero.

Ahora bien, no otro propósito se ha venido persiguiendo a lo largo de este apartado. En efecto, se ha reflexionado sobre la historiografía con el intento de llegar a comprender el alcance del concepto de "verdadero" atribuído a las representaciones historiográficas. Como sabemos, el resultado ha sido, por lo pronto, descubrir que "lo verdadero", tal como lo emplea Ranke, por ejemplo, no es sino el concepto mediante el cual la historiografía se constituye en ciencia a imitación de las ciencias físicas, y que, por lo tanto, es la manera de hacer del pasado una *cosa* separada y heterogénea a nuestra vida, pues que lo considera especulativamente bajo la especie de "ser objetivo corporal".

Pero notoriamente el pasado humano no es una *cosa*, notoriamente no es algo

separado de nosotros, notoriamente es homogéneo a nuestras vidas, y así con creciente sorpresa y desasosiego nos amanece la noticia de que nunca el pasado humano ha sido objeto de una auténtica consideración teórica. Comprendemos entonces que todo el saber científico tradicional no ha dejado de ser un saber técnico y que, en el fondo, desde el más humilde hasta el más egregio, el historiógrafo es un artesano de mayor o menor habilidad, pero artesano al cabo. Por eso se da el caso insólito y sospechosísimo de que cualquiera pueda terciar en el campo de la historiografía sin más títulos que la buena fe y un poco de empeño, cosa que no puede acontecer en ninguna ciencia auténtica. En principio, tan historiógrafo es el "aldeano vanidoso" que, valiéndose de inéditos y auténticos documentos, escribe en el periódico local la insípida y verdadera historia de su abuelo, como el laureado especialista, imparcial, desinteresado y erudito, que en centenares de apretadas páginas publica el relato completo de toda la información contenida en todos los

archivos acerca de alguna institución añeja o de alguna peripecia política. Sin duda, entre ellos es mucha la diferencia; la misma, si se quiere, que separa al albañil del ingeniero, pero la diferencia es *esa*, de grado y cuantía, y no otra. Y así, poco a poco, algo asustados por la audacia de la conclusión ineludible, comprendemos que del pasado humano tenemos un consumado conocimiento de artesanos, de artesanos consumados, si se quiere; pero que no poseemos acerca de su realidad más verdad que esa, pues la otra, la tan perseguida y beatamente científica verdad de devota adoración ungida, ha sido ilusorio engaño y fantasmal señuelo. En suma, comprendemos que de la realidad histórica, lo que en serio se llama saber especulativamente, no sabemos nada.

SEGUNDA PARTE

AUTENTICIDAD E HISTORIA

I

HACIA UN NUEVO CONOCIMIENTO HISTORICO *

Rematamos el apartado anterior afirmando que carecemos de un genuino conocimiento teórico del pasado. La histo-

* Al abordar el problema de una ciencia auténtica de la historia, se inicia la parte positiva

riografía científica naturalista elabora representaciones que pertenecen al orden de la preocupación práctica; por eso, dijimos, nuestro saber sobre la historia es el saber del zapatero. Quizá la forma más perspicaz que ahora tenemos de comprensión histórica sea la contenida en las expresiones artísticas cuando alcanzan su más alta cumbre. En el "Guernica" de Pablo Picasso y en tantos cuadros de José Clemente Orozco,

---

de este ensayo. Se trata, como de todos es sabido, de uno de los grandes temas del pensamiento contemporáneo y por consiguiente, hemos de partir de las conclusiones capitales que ha conquistado a este respecto la filosofía de nuestros días, reconociendo una vez más la deuda que todos hemos contraído con Heidegger, principal exponente del existencialismo. En lo personal hago extensivo ese reconocimiento al doctor José Gaos, a quien, entre muchas otras inapreciables enseñanzas, debo lo que yo alcanzo del pensamiento del genial filósofo alemán. El doctor Gaos ha traducido al español el libro fundamental de Heidegger y además ha explicado el texto en el magistral curso que sobre el particular ha ofrecido a los estudiantes de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de México. Como auxiliar valioso he aprovechado la excelente exposición de la filosofía heideggeriana publicada recientemente por el doctor A. De Waehlens (*La Filosofía de Martín Heidegger*. Trad. castellana de R. Ceñal. Madrid, 1945).

contrario a lo que hace el historiógrafo naturalista, se nos invita a reconocernos en el pasado y a asumir la unidad entrañable de nuestra vida con la historia. Y es que la existencia no sólo descubre la realidad por vía práctica o teórica, sino también por vía de lo que podrá llamarse la preocupación estética. Al descubrirla la dota de un ser estético, sacándola del caos, y funda así la comprensión artística de la realidad, y no de una apariencia o idea de la realidad. No otra cosa son las "obras maestras" cuando salen de las manos de artistas auténticos. Juzgando desde tal punto de vista, lo verdaderamente valioso de la producción historiográfica (aunque en rigor ajeno a ella) debe encontrarse en aquellos raros pasajes en que el historiador, cuando también es artista, expresa sus intuiciones en un bello y apasionado lenguaje literario, echando por la borda las imposiciones de un método cuyos mandatos lo agobian. Pero es esta una situación híbrida y también de injusticia, porque tales mostraciones son vistas, aun por sus autores, como pequeñas

herejías respecto a la ortodoxia metódica, y en el mejor de los casos se las tolera a título de adornos o licencias poéticas de que no debe abusarse. Así se combate con las armas de una estulta conmiseración lo que, no teniendo nada que ver con el conocimiento teórico de la historia, sólo es significativo dentro del cuerpo de los relatos historiográficos por la protesta que entraña contra la tiranía de un enquistado subterfugio. Lo que el arte es capaz de expresar sobre el ser del pasado no es propiamente "conocimiento histórico" en el riguroso sentido que debemos conservarle al término. Por eso, se verá claro que el viejo y debatido dilema sobre si la historia es ciencia o literatura, o sobre si es una feliz combinación de las dos cosas en un grado y proporción que nadie puede ni quiere determinar, es un falso problema. Si hemos de atenernos con escrúpulo a los términos de la cuestión tal como se ha venido discutiendo, es decir, concediéndole a la historiografía naturalista la legitimidad de sus pretensiones teóricas, no sé a qué viene

tanto ruido. A nadie, que yo sepa, se le ha ocurrido proponer el mismo dilema respecto a las demás ciencias, para preguntar si la matemática o la botánica, por ejemplo, son o no son unos centauros del intelecto, mitad ciencia y mitad lírica o novelería. La vieja polémica, pues, no tiene más sentido verdadero que el de mostrar que siempre hay grietas por donde se trasluce la falsedad de los subterfugios, de tal suerte que aun los reacios, en nuestro caso, los historiógrafos naturalistas más calificados, claudican de su fe y dogmatismo, aunque sólo sea porque admiten la discusión y la pelea. Nada más ridículo, por eso, que esas parrafadas pseudolíricas con que algunos de la Escuela creen rematar con donosura los resultados, por ejemplo, de las severas, imparciales y desinteresadas investigaciones que vienen realizando, acerca del precio que alcanzaron las verduras en los mercados de la Nueva España durante el último tercio del siglo XVI.

Podemos, pues, en prosecución de nuestro propósito de averiguar qué sea el cono-

cimiento teórico de la historia, dejar a un lado la discusión entre arte y ciencia, para plantear la cuestión en el terreno que le es propio. En efecto, una vez que hemos averiguado que la historiografía naturalista no entraña una auténtica consideración teórica sobre el pasado, entonces ¿cómo será ésta? ¿cuáles sus fundamentos? Es el gran problema de la posibilidad de alcanzar un conocimiento científico genuino de la historia. El pasado se nos ha venido mostrando como algo singular y diferente a las cosas físicas y naturales; el problema con que ahora topamos pide una determinación precisa de tal singularidad y de semejante diferencia. Esquemáticamente nuestra pregunta puede formularse así: ¿qué es, en caso de ser posible, una historiografía historicista?

Antes de abordar de lleno el problema, conviene quitar de en medio un mal entendido muy generalizado. Se piensa habitualmente que el historicismo es un progreso evolutivo dentro de la historiografía tradicional. Pero semejante manera de pensar

es errónea. No teniéndose plena conciencia de que la historiografía tradicional obedece a motivaciones propias de la entrega a la preocupación práctica, falta la noticia cierta de que, rigurosamente hablando, no se trata de una auténtica consideración especulativa de la historia. Sin embargo, como a la vez se comprende que esa historiografía no le hace justicia cabal a la peculiaridad del objeto que estudia, se acaba por pensar que es una ciencia que anda un poco extraviada. De aquí resulta la creencia de que a la historiografía le hace falta imponerle un correctivo que la ponga a la altura de los tiempos, correctivo que se le encomienda al historicismo. Sin embargo, corregir algo, ya lo indicabamos antes, implica en lo fundamental un asentimiento a lo corregido, de tal modo que la renovadora simiente que es el historicismo queda sembrada en un campo estéril. De semejante modo de comprensión nace el debate acerca de la subjetividad u objetividad de la verdad histórica y surge, a su vez, el famoso argumento del escepticismo cuyo ver-

dadero sentido ya examinamos. Los disidentes se valen de la tesis historicista para pretender corregir las verdades historiográficas, aceptadas, sin embargo, como auténticas "verdades". Los ortodoxos rechazan el favor con el espantapájaros del escepticismo, y ambos se encierran en un círculo sin salida, porque ambos le conceden a la historiografía la beligerancia de lo que no es. Conviene, pues, deshacer este equívoco y comprender que el historicismo no implica una simple corrección al viejo y viciado sistema, sino su destrucción. Sobre el significado y modo de tal destrucción hemos de ocuparnos más adelante.

1. LA PERSPECTIVA TEORICA

Vamos a iniciar la discusión del problema de una auténtica ciencia de la historia, dicha así, en oposición a la historiografía tradicional o naturalista que hemos venido calificando de inauténtica.

Hasta este momento el empleo de tal calificativo no ha presentado mayor dificultad, vistas las conclusiones a que hemos llegado. Venimos diciendo que la historiografía tradicional es inauténtica, en cuanto que no es verdadero conocimiento teórico de la historia. Nuestras indagaciones descubrieron que se trata de una extensión de la utilidad del pasado lograda mediante el aprovechamiento de las formas propias a la preocupación teórica. Sin embargo, ha llegado el momento en que debemos reflexionar más profundamente sobre tal inautenticidad, porque el arrastre del término puede fácilmente conducirnos a un equívoco fatal. En efecto, es usual confundir lo inauténtico con lo falso. Sin embargo ¿puede decirse de la historiografía que es falsa? Evidentemente que no. Inauténtica y todo, es una historiografía que, de un modo u otro, responde a exigencias de la vida, y de la vida no puede decirse, sin manifiesto contrasentido, que es un error. Quizá pueda, sin embargo, decirse de la vida que es o no es auténtica, pero en todo

caso se advertirá la urgente necesidad de aclarar estos términos, tarea que ha de conducirnos hasta el problema que nos preocupa, el problema de la verdad histórica.

Empecemos por una primera determinación. Bien visto, lo que hasta este momento nos ha autorizado a declarar la inautenticidad de la historiografía naturalista, es justamente su naturalismo. Es decir, aquella operación imitativa de las ciencias naturales que descubrimos en sus raíces mismas. Puede pensarse que la inautenticidad le viene a la historiografía naturalista por el lado de las consecuencias de aquella imitación, pues que ello impide una genuina consideración especulativa sobre el pasado. Pero, entonces, conviene preguntar en qué sentido y por qué la historiografía tradicional implica necesariamente tal impedimento. En principio, es notorio que los dos tipos de la preocupación, el práctico y el teórico, no se excluyen. Podría pensarse, pues, que coexistan lado a lado, un saber de la historia con miras a utilizar en todas sus posibilidades prácticas al pasado, y una

historiografía fundada en la genuina consideración teórica sobre el mismo. Sin embargo, respecto a la historiografía científica tradicional esto no es posible, porque como ésta, según vimos, se sustenta en la ilusión de creer que su actividad se despliega en el plano especulativo, ello impide que aparezca la genuina consideración teórica sobre el pasado, porque no permite que se advierta que tal cosa falta. Hemos indicado algo capital: se trata, pues, de un *no dejar ver la posibilidad misma* de una consideración genuina de la historia en el orden teórico. Puede decirse, entonces, que la historiografía naturalista es *un modo de ocultación de la posibilidad de llegar a conocer especulativamente a la historia.* Esto es decisivo, porque ¿qué significa eso de ocultar semejante posibilidad? ¿A qué oscura incitación obedece tal engaño? Pero además ¿qué es lo verdaderamente ocultado? Tocamos ya con las manos el último y decisivo problema de esta meditación; examinémoslo más de cerca.

Acabamos de notar que la historiografía naturalista es un impedimento para que se realice la posibilidad de constituir una ciencia auténtica de la historia. Esta afirmación puede traducirse, diciendo que hubo un desvío en el desarrollo del proceso que debió desembocar en la auténtica objetivación teórica del pasado. Tal desvío está representado por la imitación de las ciencias naturales. Tratemos entonces de rectificar la marcha del proceso, preguntándonos cómo debe acontecer, respecto al pasado, el tránsito de la preocupación práctica a la consideración teórica. Siguiendo las indicaciones de Heidegger respecto al modo en que se originan las ciencias, recordemos que sólo en un juicio, más allá de la pura explicitación, es donde se verifica el paso del orden práctico al teórico, filosófico o científico. Explicitado el pasado al fijarse en él la atención en cuanto medio empleado para satisfacción de menesteres prácticos, el juicio podría ser el contenido en la proposición siguiente: *el pasado es un depósito de experiencia humana.* Ahora bien, tal proposi-

ción sigue teniendo un sentido que no se sale del plano de la preocupación práctica, mientras se entienda como significando que "*este* pasado constituye un precedente y que, por lo tanto, es aprovechable". Sin embargo, la misma proposición puede leerse con otro sentido; puede significar también que "*el* pasado es algo que se refiere al hombre; que es nuestro" Gracias a este nuevo sentido opera el tránsito, pues el sujeto de la proposición inicial ha cambiado. Adviértase, en efecto, que ya no se trata de *este pasado*, "depósito de experiencia" aprovechable, explicitado *en cuanto tal* depósito, sino que ahora se trata de un *ser objetivo, el* pasado, del cual se dice ser nuestro, o del cual se predica el atributo de humano. Se ha dejado de considerar al pasado como un útil, de tal suerte que el instrumento *del cual* nos veníamos aprovechando se ha convertido en un objeto *sobre* el cual se emiten juicios especulativos. Estamos, pues, en pleno terreno teórico, o sea en el campo propio de una genuina ciencia de la historia, cuya tarea consistirá en conocer al

pasado considerándolo bajo la formalidad de *lo en sí* y no ya bajo la formalidad de *lo en cuanto tal*. En suma, ya no se trata del despliegue de la preocupación práctica, atenta exclusivamente a toda utilización posible, sino que se trata de lo propio a la preocupación teórica, empeñada en descubrir "lo existente como puro dado".

Es así como se indica el origen y la forma de constituir, a diferencia de la historiografía naturalista, una genuina ciencia de la historia. El inicial y decisivo problema de esta ciencia consiste en determinar con precisión su objeto. Por eso, se deberá empezar por reconocer que no se ha transitado de una manera subjetiva de ver al pasado a una manera objetiva, sino que en sus entrañas alienta un apriorismo en cuanto que, justamente, la determinación de su objeto que, como dijimos, es problema decisivo, es meramente la formalidad bajo la cual se considera al pasado. Esa manera de ver no es la única posible: supone una reducción o "desbroce" que limita la mirada sobre el pasado a su aspecto de ser ob-

jetivo del que se predica el atributo de humano. En una palabra, como todas las ciencias, esta ciencia histórica tiene en su base, según términos de Heidegger, una "precomprensión predeterminante" que "delimita" al pasado, de donde surgen cierto "tipo de cuestiones", que son las propias de esa ciencia. Debe tenerse presente que esta ciencia histórica no crea el pasado, pues éste es un existente previo a toda consideración sobre él. Sin embargo, esta ciencia histórica, siendo una especificación del saber teórico, es un modo de descubrimiento del pasado y por eso crea su inteligibilidad o su ser. Debe decirse, pues, que esta ciencia histórica, al considerar al pasado en la forma que venimos indicando, crea el ser del pasado por vía de la preocupación teórica, descubriéndolo como un *ser objetivo "nuestro"* o *"humano"*. En esta frase se encierra la descripción de lo que es la auténtica verdad histórica en el orden científico o especulativo.

Se verá con evidencia que para cumplir con nuestros propósitos lo que ahora falta

es explicitar, lo mejor que sea posible, ese ser objetivo que se nos hizo presente en el cambio de la perspectiva práctica a la teórica, ser objetivo del que ya sabemos que es "nuestro", "humano". Así se llegará a fijar las bases de una historiografía auténtica, en oposición a la historiografía naturalista que ha venido usurpando su lugar. Sin embargo, es notable el sentido paradójico de estas meditaciones, porque, como ya se habrá advertido, constituyen un alegato en pro de la ciencia histórica en contra precisamente, de los llamados "historiadores científicos".

Mas este curioso hecho nos indica el rumbo por donde ha de darse el primer paso hacia la determinación precisa del objeto de la ciencia histórica genuina, al invitarnos a reflexionar nuevamente sobre la historiografía naturalista a contraluz de las últimas conclusiones que hemos conquistado.

Si cotejamos lo que para la historiografía naturalista es su objeto, con el objeto de la genuina consideración teórica sobre

el pasado, obtenemos esta significativa ecuación: por una parte, el pasado es "lo que verdaderamente ocurrió", mientras que por la otra parte, el pasado es ese ser objetivo de quien se predica ser nuestro y al cual, por eso, se atribuye el predicado de humano. A primera vista no aparece en toda su profundidad el golfo inmenso que se extiende entre estas dos proposiciones. Es más, ni siquiera se advierte que exista discrepancia. He allí el engaño. Pero si recordamos aquí que la fórmula clásica "lo que verdaderamente ocurrió" supone *por necesidad* la consideración teórica del pasado como un objeto separado y ajeno a la vida, es decir, como un objeto corporal o cosificado, no podrá menos de advertirse inmediatamente que entre el contenido de las dos fórmulas hay una extraña y diametral oposición. Por un lado, la objetivación del pasado hace presente un ser objetivo que, según el célebre postulado, "no tiene ni puede tener ninguna influencia sobre nosotros"; por el otro lado, tenemos un ser objetivo del cual no sólo no se dice que no tiene ningu-

na influencia sobre nosotros, sino que se afirma que *es nuestro*. Ahora bien, si no perdemos de vista la diferencia que separa estas dos maneras de concebir el pasado y recordamos que la historiografía naturalista se nos reveló como un "modo de ocultación de la posibilidad de llegar a conocer especulativamente a la historia", comprendemos de súbito y con evidencia que la tal cosificación del pasado es, precisamente, la manera en que se lleva a cabo semejante ocultación. En efecto, una vez que, mediante el salto mortal de Ranke, se objetiva al pasado humano como cosa (recuérdese la metáfora del cadáver), no sólo es posible utilizarlo con eficacia, sino que es imposible conocerlo con verdad, pues que el pasado humano *no es* una cosa. Y así se llega a esta colmada paradoja: no comprender la historia, es la condición constitutiva de la historiografía tradicional; de donde se concluye, reafirmando conclusiones anteriores, que comprender la historia equivale a arruinar esa especie de historiografía.

La pretenciosa afirmación rankeiana en el sentido de que la misión del historiador consiste en narrar "lo que verdaderamente ocurrió" resulta ser, pues, el velo engañoso que impide que se efectúe el descubrimiento capital de la forma genuina de considerar teóricamente al pasado. Impide, en efecto, que se establezca *la verdad* absolutamente decisiva de que el pasado es nuestro pasado. El engaño es tanto más sutil cuanto que, siendo, justamente, aquella fórmula el modo de aprovechamiento del pasado, es decir, de su apropiación práctica, crea la ilusión de que, justamente, gracias a ella el pasado nos pertenece. Empero, esta es una manera radicalmente equívoca de comprender lo histórico, que recuerda, y no casualmente, la manera en que el inglés Locke llegó a sostener que nuestro cuerpo y aun nuestra vida son nuestra propiedad en el mismo sentido en que lo son nuestras casas y demás bienes materiales. El pasado no nos pertenece en ese sentido externo y jurídico que quiere la historiografía naturalista; si de él decimos que es nuestro, ello debe en-

tenderse en el mismo profundo y original sentido con que decimos que es nuestra la existencia. Por lo tanto, resultará claro que aquella ocultación de la posibilidad de un genuino conocimiento especulativo de la historia, necesariamente implicada en los postulados de la historiografía naturalista, no es sino una manera de ocultarle a la existencia humana su historia, en cuanto que es suya entrañablemente, privándola así de su verdadera conciencia histórica, y ofreciéndole, en cambio, un cómodo substituto que la ciega respecto a su propia, constitutiva e inalienable historicidad. Debe afirmarse entonces que la verdadera misión de la historiografía, tal como la postula Ranke, consiste en realidad en *no dejarle ver* a la existencia humana su constitutiva historicidad, y en ese sentido, pues, hemos de concluir que tal historiografía es radicalmente inauténtica.

Reafirmamos aquí las conclusiones alcanzadas por la revisión crítica que hicimos a la historiografía, y señaladamente las que se refieren al argumento de escepticismo di-

rigido contra la postura historicista. Podemos ahora precisar lo que entonces se dijo, notando que, como el escepticismo solamente tiene sentido, según vimos, dentro de la situación de inautenticidad creada por la historiografía naturalista, no se trata en realidad sino del intento de sostener esa situación, tratando de evitar con su amenaza disolvente, que la existencia se descubra a sí misma su constitutiva historicidad. En consecuencia, lo decisivo para enjuiciar a fondo a la historiografía naturalista es llegar a comprender todo lo que hay detrás de esa *cosificación* ocultadora implicada en sus postulados. Mediante semejante cosificación, literalmente se hace de la historia "*lo pasado*", es decir, *lo que ya no es*. De esta maniobra depende todo lo demás: el método, el sentido de sus verdades y representaciones, la manera de comprender "fuentes" y "hechos" y en definitiva, el modo de concebir la existencia humana. Y ahora empezaremos a comprender mejor el sentido de aquello de que el pasado "no tiene ni puede tener influencia sobre la

vida", y columbramos los obscuros y poderosos motivos que animan a esas locas exigencias metódicas de la historiografía naturalista que pretende acabar con las contradicciones del pasado y con las pasiones de la vida. Y es que todo este venerable edificio de la historiografía tradicional corre parejo con aquel otro no menos venerable edificio filosófico construído sobre los cimientos de una concepción naturalista de la vida humana, y ambos son manifestaciones del empeño que ponemos en ocultarnos las entrañas de nuestro más radical modo de existencia, empeño que, como enseña Heidegger, tiene por finalidad eludir la responsabilidad inherente a la vida auténtica. Al hombre-cosa de la gran tradición filosófica corresponde un pasado cosificado. En esta ecuación se inserta la crítica definitiva que debe hacérsele a la gran tradición historiográfica de nuestra cultura: expresa la manera inauténtica de interpretación de la historicidad humana.

Mas, así como la historiografía naturalista tiene la misión de sostenernos den-

tro de la ilusión de la inautenticidad, hemos de afirmar que la misión fundamental de la verdadera ciencia de la historia consistirá en revelar nuestra identidad, o mejor aún, en *recordar* que nuestra existencia es histórica, que somos historia. En este sentido dígase, anticipando conclusiones, que la historiografía auténtica es un recordar ontológico. Ya se irá viendo cuánto importa acabar de precisar el objeto de esa ciencia, y el verdadero alcance de sus verdades.

2. DOCTRINA DE LA HISTORIA EN HEIDEGGER

Volvamos la mirada al momento en que examinamos el tránsito de la consideración práctica del pasado a su auténtica consideración teórica. Esta forma de considerarlo lo presenta como *ser objetivo* del que se predica el atributo de "nuestro", pero en el profundo sentido de que es nuestro en cuanto que es humano, y no el sentido externo y superficial de que nos pertenece en

propiedad. Tal manera de consideración constituye el fundamento de la historiografía auténtica. No será difícil conceder, pues, que, sean cuales fueren las modalidades que deban introducirse y los límites que sea preciso fijar, lo cierto es que se trata de un saber de nosotros mismos, de un conocernos, en fin, de un conocimiento ontológico. Sin embargo, parece también evidente que no se debe confundir historiografía con ontología, por más auténtica y genuina que pueda suponerse a aquélla. Procede, por lo tanto, tratar de fijar las delimitaciones entre estos dos campos especulativos, tarea que equivale a precisar el objeto de nuestra ciencia, o sea alcanzar el propósito capital que aquí se persigue. Por otra parte, podemos ya, y es muy conveniente, introducir una distinción terminológica, cuya necesidad se ha venido sintiendo. En lo sucesivo designaremos a la ciencia genuina de la historia con el término de *historiología*, a fin de dejar el de historiografía para indicar la ciencia histórica naturalista tradicional.

Ahora bien, ya vimos que el acto constitutivo de la historiología, o sea la objetivación del pasado mediante su consideración teórica, no es un acto creador en el sentido absoluto de este término. Crea, ciertamente, el ser de la historia por vía de la preocupación teórica, al descubrirla como ser objetivo humano; no crea, empero, a la historia misma como existente. ¿Qué es, entonces, la historia como existente? Sólo contestando esta pregunta será posible determinar el objeto de la historiología, de donde dependerá todo lo demás que concierne a esta ciencia: su método, su punto de partida y el significado de sus verdades. Así, también, se podrá llegar a decir en qué grado y sentido es ontológico el conocimiento que ella nos brinda.

Al intentar hacerle frente a tan arduo problema hemos de pedir nuevamente auxilio al ideario heideggeriano, presuponiendo aquí, para aprovecharlas, algunas conclusiones esenciales acerca de su doctrina de la ciencia histórica, que no sólo no deben ignorarse en semejante coyuntura, sino que

difícilmente pueden dejar de ser, por ahora, la inspiración central de cuantos se aventuren por estos temas.

Presuponiendo, pues, que la existencia humana se caracteriza ontológicamente por "ser históricamente", es decir, que su historicidad le es constitutiva, vamos a colocarnos dentro de la pura cuestión de determinar qué sea la historia, dada tal historicidad. Enseña Heidegger, refiriéndose al existir humano, que únicamente existe históricamente (desplegándose) *porque* tiene por estructura lo que él llama la temporalidad de la "cura" (*Sorge*.—Traducción de José Gaos); temporalidad que, a su vez, es histórica *necesariamente*. Es decir, que el existir humano no es temporal, porque esté en o pertenezca a la historia (según la opinión corriente), sino que el existir humano *es* histórico, justamente *porque* es temporal. Así se describe *la historicidad*. Se notará, entonces, que la historicidad solamente puede predicarse con verdadero sentido referida al hombre. Ahora bien, a medida que la existencia humana es, su historicidad

segrega "hechos" (historicidad exteriorizada y plasmada) de los cuales sólo relativamente al hombre puede decirse que son históricos. Eso es la historia.

Para nuestros propósitos este pensamiento es absolutamente decisivo: su consecuencia, sacada por el propio Heidegger, es que los hechos, asi como los objetos dichos históricos, no lo son de suyo, sino de prestado, por decirlo así. En un sentido original, pues, y contrariando de nuevo el pensar ordinario, no hay hechos y objetos históricos; no hay un "mundo histórico". "Lo primariamente histórico", dirá Heidegger, "es el *Dasein*" (la existencia humana).

Se advertirá sin dificultad, entonces, que la historicidad se comprende de dos modos. Si nos fijamos en el porvenir (para Heidegger, el momento decisivo de la temporalidad, origen del pasado y del presente), la historicidad es aptitud o capacidad de engendrar historia. El modo auténtico de la existencia supone el ejercicio autónomo de esa capacidad. Si, por otra parte, nos fijamos en el pasado, la historicidad es his-

toria hecha. Esta última es la historia de que se ocupa el conocimiento histórico, descubriéndola al crear su ser y elaborando su inteligibilidad, ya sea por el modo de la vía de la preocupación práctica, ya por el de la preocupación teórica o científica. Conviene notar que la razón decisiva de que sea siquiera posible semejante ciencia histórica es porque, en definitiva, la existencia humana es capaz de conocerse a sí misma, puesto que, como ya sabemos ahora, la historia *es* existencia humana.

De aquí podemos anticipar, por nuestra parte, que la ciencia histórica (conocimiento teorético de la historia) sólo será auténtico conocimiento de *su objeto*, en la medida en que no oculte, antes descubra (operación de la verdad) la estructura de la existencia humana en cuanto que es ella lo primariamente histórico de la historia. Anotamos así una primera determinación fundamental del objeto de la historiología. Además, también se irá percibiendo que el conocimiento historiológico no es pura y simplemente un "conocimiento de la his-

toria", sino, más profundamente, un reconocimiento (el recordar ontológico de que ya hablamos), porque se tratará, mientras la especulación histórica se mantenga a la altura de su tarea verdadera, de un conocerse a sí misma la existencia humana. Mas sobre estas anticipaciones nuestras hemos de volver más adelante.

Partiendo del concepto de historia como historicidad hecha, con todo lo que, según vimos, complica semejante concepto, Heidegger contesta incidentalmente el atormentador problema de la historia como ciencia, es decir, la cuestión de "cómo llegamos a conocer, a expresar y a reducir a una forma científica ciertos hechos (y en el límite: todos los hechos), que la historicidad del *Dasein* ha engendrado y que por esta razón son llamados también históricos" (Heidegger-De Waehlens). Criticando a Dilthey su empeño de querer resolver esta cuestión dentro del puro terreno de la epistemología, Heidegger sitúa el problema en el estrato mucho más profundo de la historicidad misma de la exis-

tencia humana. El hombre es capaz de aprehender la historia, *porque* es histórico, "es decir, a la vez temporalmente extenso, mas también unificado" (Heidegger-De Waehlens). Ahora bien, si recordamos lo que se dijo un poco más arriba respecto a la primera manera de comprender la historicidad, o sea como capacidad de engendrar historia, de donde se vió que el modo auténtico del existir supone el ejercicio autónomo de tal capacidad, no será difícil comprender, también, que para Heidegger la tarea de la auténtica ciencia histórica será mostrar la manera en que los hombres en el pasado ejercieron aquella capacidad, es decir, mostrar cómo se ha realizado efectivamente el ejercicio autónomo de la historicidad de la existencia humana que ha sido. Mas ¿qué es eso del ejercicio autónomo de la historicidad? Podrá contestarse que siendo ese el objeto de la ciencia histórica, tal será lo que de ordinario se entiende por los "hechos" históricos que, como sabemos, sólo son históricos secundariamente.

Para satisfacer a esta pregunta y a la vez acabar de exponer la doctrina heideggeriana de la ciencia histórica es menester dar cuenta de sus teorías de la *herencia* y de la *repetición*.

Piensa el filósofo, congruente con su doctrina central de la temporalidad de la existencia humana (sólo es auténtica si es su futuro y su pasado, afrontando a la vez su presente, es decir, dominando y determinando en cada instante la situación de su existir, o sea *sus posibilidades*. Por otra parte, el hombre es posibilidad) que solamente se es con autenticidad cuando hay una aceptación plena del pasado. A eso llama Heidegger reconocernos *herederos* del pasado. La herencia, sin embargo, es doble. Consiste, primero, en que la existencia acepta en todo momento el estar en el mundo "tal como ella ha sido antes". Sin soportar a sabiendas el peso de este legado no se existe auténticamente. Mas, segundo, la aceptación del pasado supone, además, reconocerlo en cuanto que las posibilidades del existir están en buena parte condicio-

nadas y señaladas por posibilidades anteriores elegidas. Tal es la segunda herencia. El existir auténtico no puede rehuirla, porque sólo si la acepta puede dominar a sabiendas y determinar en cualquier instante la "situación". En otras palabras, sin saber en todo momento con exactitud cuáles son las posibilidades *reales*, no se sabe "donde uno está", y no sabiendo esto último, la existencia no se pone en la "situación" de su existir (el presente), con lo que se sale del plano de la autenticidad. Digamos, entonces, que la historicidad auténtica es heredera de sí misma, pues únicamente es auténtica la existencia que acepta esa herencia, doble, como vimos.

Se aclara el sentido en que se ha dicho que la existencia auténtica supone el ejercicio autónomo de su historicidad como capacidad de engendrar historia. Esa capacidad está condicionada por la herencia del pasado, y el ejercicio autónomo de ella no consiste en el ciego libertinaje que algunos imaginan, sino en una libertad dentro de los límites de la "situación". Podemos ser

todo menos lo que ya fuimos, ha dicho Ortega. Se verá, entonces, que para que tal libertad realmente sea libertad, es necesario conocer la situación, saber "dónde uno está". Por eso dice Heidegger que solamente quien vive con autenticidad su existencia "tiene un destino, porque sólo él puede determinar lo que en su vida le es impuesto y lo que él pueda imponer"; "sabe lo que le sucede y por aquí puede insertar su voluntad en las lagunas del mecanismo mundano" (Heidegger-De Waehlens). El hombre inauténtico carece de destino, porque no percibe sus posibilidades. Se convierte en "una cosa que evoluciona".

Es así como, para Heidegger, la ciencia histórica debe mostrar las condiciones que determinan el ejercicio libre de la capacidad de engendrar historia de las existencias que fueron. Conociendo esas condiciones se conocerán las posibilidades reales efectivamente elegidas, es decir, se conocerán los llamados "hechos históricos", que es la meta de la ciencia histórica. Concluyamos que, para

Heidegger, los "hechos" son posibilidades reales elegidas, entre muchas, para actuar.

Propiamente hablando, pues, no hay "hechos" en el sentido en que se emplea vulgarmente este término. Lo que se da para el historiador son situaciones de las existencias que fueron: condiciones y posibilidades reales de su existir efectivo.

Mas, por otra parte, como el hombre es heredero del pasado en el sentido de la segunda herencia, resulta que las posibilidades reales de la "situación" nunca son todas absolutamente novedosas. El pasado se impone. Algunas posibilidades ofrecidas a la existencia serán repeticiones de posibilidades anteriores, que son parte de la situación y que, por lo tanto, la existencia auténtica deberá aceptar como consecuencia de su reconocimiento de la herencia del pasado. Se trata de una responsabilidad (en el sentido radical de la "cura") de esa herencia, que no puede rehuirse sin que la existencia se salga de la autenticidad y abandone su destino. Tal es el pensamiento básico de la idea heideggeriana de la

repetición. Nos amonesta el filósofo que no debe confundirse con la teoría naturalista del "eterno retorno" de Nietzsche. No se trata de repeticiones a la manera de los hechos naturales que, por otra parte, tampoco son repeticiones idénticas. Para Heidegger, la repetición histórica no es una copia o plagio de algo hecho anteriormente; tampoco significa un prolongar o continuar en el ahora algo aceptado como "precedente". La repetición es un acto de la existencia "integralmente suyo", lo que no quita que sea repetición, pues que la existencia "toma ejemplo". Justamente porque la existencia auténtica es consciente de su herencia, por eso recibe ejemplos; el modelo le es impuesto, y ella debe aceptarlo a sabiendas. La repetición no conculca la libertad; por el contrario, ella se ejercita en la elección de los ejemplos que propone e impone la herencia del pasado, que aquí aparece como "mensaje transmitido por las otras existencias" y aun por la propia. "La repetición" dice Heidegger, "es posible por el hecho de que el *Dasein* se escoge sus hé-

roes". Los ejemplos y los héroes que imita "son las únicas autoridades que acepta un hombre libre" (Heidegger-De Waehlens). Tales ejemplos y héroes son parte de la situación, del "dónde uno está", y sólo quien se comporta en armonía con la situación existe con autenticidad.

Gracias a la idea de la repetición, Heidegger completa su doctrina de la ciencia de la historia al contestar el famoso dilema de si tal ciencia debe ocuparse de hechos únicos o si debe pugnar por establecer leyes generales. Como no será difícil comprender, el filósofo declara que se trata de un falso problema, pues no existen ni "hechos" ni "leyes universales". El historiador que ofrezca una representación histórica describiendo una serie de actos o "hechos" únicos, desconoce *la herencia* del pasado; quien, por otra parte, se empeñe en describir la historia como puro "retorno", desconoce *la libertad*. Ambos le ocultan a la existencia su verdadera historicidad y ambos tratan de descargarla de la responsabilidad de curarse de las repeticiones posibles.

Por eso, Heidegger atribuye al historiador la misión de distinguir dentro del complejo de posibilidades reales, las que suponen una repetición. Así, dice, se "habrá descubierto a un mismo tiempo lo 'universal' en lo único" (Heidegger-De Waehlens).

Atendiendo todas estas consideraciones podemos concluir que, para Heidegger, el verdadero fin del conocimiento histórico, como no podía ser de otro modo, es revelarle a la existencia su verdadera historicidad al mostrar las posibilidades reales elegidas por las existencias que fueron (los llamados "hechos" históricos; lo que "ha sido" y que sigue siendo a su manera) distinguiendo en ellas lo único y lo que se repite (libertad y herencia). Tal conocimiento es auténtico conocimiento histórico, podríamos añadir ontológico, porque muestra la historicidad en su aspecto capital (proyección al futuro) de aptitud de "constituir historia", condicionada por las posibilidades de repeticiones, de tal suerte que, en definitiva, se trata de un *recordar* a la existencia su pasado como responsabi-

lidad de "curarse" de su historicidad y de su herencia. Tal es, en suma, la doctrina heideggeriana de la ciencia histórica. Para el filósofo, lo capital es que el historiador examine los "hechos" bajo la formalidad de "posibilidades reales elegidas". Tal, en efecto, sería según esta doctrina, el *a priori* fundamental de la ciencia histórica. Hasta qué punto podemos conformarnos con ella, será materia que se discutirá más adelante.

Sea de ello lo que fuere, va de suyo que semejante manera de concebir el fin del verdadero conocimiento histórico (revelarle a la existencia su historicidad) —*memento homo*— no es sino una consecuencia rigurosa de la postura filosófica de Heidegger, trascendida toda ella de la aceptación denodada y sin réplica de la contingencia pura. Tal es, por otra parte, el tono de mucho y de lo más conspicuo del pensamiento contemporáneo. Nada indica que el existir sea necesario; menos aun podremos decir por qué el existir es como es. Será inútil, pues, preguntar por qué es histórica la existencia humana. Es así, porque

es así. Todo lo desesperada que pueda parecernos esta situación en el plano del raciocinio, nada tiene de novedosa, sin embargo, en el orden del corazón. Nos recuerda el *"I love him because I love him"* de la apasionada heroína shakespeareiana. Y si al parecer es evidente que nada indica que el ser pruebe su necesidad, nada indica tampoco que no sea necesario: la razón ha llegado a su límite tope. Mas lo cierto es que no se puede ya ignorar el formidable análisis heideggeriano de la existencia humana, si se pretende dar un solo paso en la dirección que sea respecto a cualquier tema tocante al hombre. Es cierto que la decisión de vivir con el máximo de autenticidad la propia existencia no tiene a su favor el acicate de un premio. Es un modo de ser de la existencia y eso es todo. Podría decirse que Heidegger, a pesar de que nos previene que no debemos juzgar los modos de existir con un criterio de valoración ética, eleva a super potencia filosófica el principio básico de la buena crianza que consiste, ante todo, en ser auténtico, en no

rehuir las responsabilidades, en no aparentar falsedades; en suma, en saber "dónde uno está" y obrar en armonía con la situación. El libro de Heidegger es la explicitación ontológica del "*nobless oblige*"; por eso se me ofrece como un manual de la autenticidad o como una guía de la vida auténtica, que no tiene más motivo para ser abrazada que porque sí. Sin embargo, tampoco semejante postulación es algo tan extraño a la experiencia humana: en las guías de perfección de la Mística, siempre se insiste en que es condición para alcanzar tal estado no poner los ojos en la golosina del premio ni en el temor del castigo. Recuérdese el celebrado "no me mueve, mi Dios, para quererte . . ." La "desesperación" que brota del pensamiento filosófico contemporáneo, tan principalmente representado por Heidegger, está muy lejos de ser verdadera desesperación como la conoce la experiencia religiosa. Porque ¿por qué no se ahorcan todos los filósofos como otros tantos Judas? El motivo que da Heidegger por el cual *no se debe* cometer el

suicidio, o sea que siendo la muerte nuestra posibilidad suprema tenemos que afrontarla sin hacer nada por realizarla, no tiene más sentido que el de una convención en alto grado intelectualizada. Y es que la desesperación heideggeriana sólo existe en el orden del intelecto; pero en ese orden verdaderamente existe. La enseñanza viva que puede sacarse de la heideggeriana analítica de nuestra existencia es sabiduría de resignación intelectual: la misma, en el fondo, con que un hombre de buena crianza acepta las consecuencias de un rudo golpe del destino que, aunque lo deja en buena salud, le arrebata la totalidad de su fortuna.

Mas por eso mismo, ya no es posible permanecer plácidamente instalado, cada quien en el coto de su vocación, en la comodidad oscura del modo inauténtico de ser, de la misma manera que no le es posible al hombre de fe sentirse a gusto en el pecado. Por eso, para volver a nuestros propósitos, es indeclinable la tarea de acabar de exponer cómo ha de cumplir con responsabilidad auténtica quien por vocación,

también indeclinable, vuelve la vista hacia el pasado para comprenderlo. La ciencia no puede concebirse como una "ocupación" externa a la vida. Sin hombre no hay ciencia, pero a su vez y más fundamentalmente, la ciencia es un modo de ser del hombre.

3. VERDAD HISTORICA

Por ser ajeno a sus propósitos inmediatos, Heidegger no es explícito acerca de cómo ha de cumplir el historiador su verdadera tarea. Es decir, no hace tema expreso de cómo es y en qué consiste la ciencia de la historia. Mostrar las posibilidades reales elegidas por las existencias que fueron (los supuestos "hechos" históricos), distinguiendo en ellas lo único y lo que se repite (libertad y herencia) es una fórmula vaga, si bien fundamental, que expresa el fin de la ciencia histórica según él la concibe. Se subraya, por otra parte, la mostración de la historicidad en su aspecto de capacidad de engendrar historia, o sea en

su proyección hacia el porvenir, de tal suerte que, como advierte de Waehlens, para Heidegger, la ciencia de la historia "exige que el verdadero historiador se vuelva hacia el porvenir", pues no le será posible decidir de lo repetible "sino reviviendo él mismo, proyectando él mismo de nuevo la posibilidad en cuestión". Sin embargo, la primera parte de la fórmula, o sea la mostración de las posibilidades reales elegidas por las existencias que fueron, mientan la historicidad en su aspecto de "hecha", es decir, el existente engendrado por ella, de tal manera que semejante mostración postula un conocimiento histórico verdadero, vuelta la mirada hacia el pasado. Ver al pasado con una perspectiva futura es la fórmula correcta de la actitud del historiador. El fin último de mostrar a la existencia su historicidad, postula, pues, la elaboración de una verdad histórica, o sea el conocimiento del pasado, que, como sabemos, será saber de sí mismo.

Ahora bien, nuestro gran problema sigue siendo, pues, el problema de la verdad

histórica. Como toda verdad, será descubrimiento, que en el caso lo será de la historia como existente, descubrimiento que crea el ser e inteligibilidad del pasado por la vía de la preocupación teórica. Se tratará, por lo tanto, de una ciencia afectada por todas las características y limitaciones inherentes a ese tipo de saber. Pero se pensará, quizá, que esa ciencia ya existe y que, por consiguiente, sólo es cuestión de emplear sus resultados aplicándolos a los fines verdaderos asignados al saber histórico auténtico, o sea mostrar a la existencia su historicidad. Tal modo de pensar es erróneo, según ya lo notamos desde otro punto de vista al criticar la idea de quien sólo ve en el historicismo un correctivo a la historiografía. Los resultados que ofrece ésta no pueden utilizarse sin una previa interpretación de acuerdo con los intereses propios a la ontología de la existencia humana. Se comprenderá que tal interpretación es tarea propia de la historiología.

Veamos entonces un poco más de cerca por qué y de qué modo los resultados de la

historiografía representan la manera inauténtica de comprender y vivir la historicidad. Este nuevo examen de la ciencia histórica tradicional no sólo servirá para arrojar nueva luz sobre conclusiones ya alcanzadas y para aclarar ciertas anticipaciones que hemos hecho, sino que perfilará por contraste y a contraluz el objeto de la historiología y, además, revelará el único sentido positivo que debe otorgársele al conocimiento tradicional de la historia como mero punto de partida de la interpretación ontológica de sus resultados.

Digamos en primer lugar que los resultados que ofrece la historiografía representan el modo inauténtico de entender la historicidad por la siguiente razón. Recuérdese que cuando se dice historicidad, siempre se hace referencia a la temporalidad del existir del hombre. La historicidad, enseña Heidegger, es un modo de la temporalidad. Esta, como aquélla, pueden concebirse según las maneras auténtica o inauténtica de ser. Sólo se vive auténticamente la tempo-

ralidad si se mantiene la conciencia de la unidad esencial de la vida, que consiste en consentir a sabiendas ser cada uno "su futuro y *su pasado*, afrontando el presente". Ahora bien, hemos mostrado superabundantemente que la historiografía no concibe al pasado como algo propio, según lo reveló nuestro análisis de la fórmula clásica que describe a la historia como "lo que no tiene ni puede ya tener influencia sobre la vida". Se trata, pues, según vimos entonces, de algo ajeno y separado de nosotros, heterogéneo; en fin, de una cosa que fué, pero que *ya no es*. El pasado no se comprende como *mi pasado* o *nuestro pasado*, sino como lo que ha pasado, lo que ya no existe, lo que nada tiene que ver con nosotros. La unidad temporal de la existencia histórica queda hecha pedazos, y se cae en la manera inauténtica de la temporalidad, con su insoluble y falso problema en torno a la unicidad de la vida. A partir de ese momento lo histórico va a concebirse inauténticamente como mostraremos en de-

talle más adelante. Está claro, por consiguiente, que los resultados así obtenidos por la historiografía no podrán aceptarse sin someterlos a la interpretación que dijimos. Por otra parte, se advierte que la historiología será comprensión del pasado nuestro, o en otras palabras, comprensión teorética, pues es una ciencia, de la historia concebida dentro de la unidad de la existencia humana. Tal es su verdadero y grande negocio.

La manera inauténtica de comprender la temporalidad de la existencia es a un tiempo manera inauténtica de entender su historicidad, que será interpretada según el concepto del pasado como algo ajeno a la vida. La historiografía científica tradicional es, precisamente, la expresión perfecta de semejante interpretación. Vamos a estudiar aquí de qué modo la historiografía interpreta la historicidad humana, y en seguida mostraremos cómo se refleja todo ello en la actividad científica de los historiógrafos y en la orientación determinante de sus investigaciones.

Interpretado el pasado como lo que *ya no es*, la historiografía pretende, no obstante, hacer de ello el objeto de su estudio. Mas ¿cómo conocer lo que ya no es? El absurdo es tan grande que tiene que pensarse, como en efecto se piensa, que si bien el pasado *ya no es*, todavía queda algo suyo en el presente. Así el pasado humano se reduce a "lo que queda" (Heidegger). Véase hasta qué punto nos alejamos así de la verdadera noción del pasado, como nuestra historia. Esto "que queda" de las épocas anteriores es según el postulado rankeiano "lo que ya no puede tener influencia sobre nuestra vida" y es de ello con lo que la historiografía hace su objeto. Pero ¿qué es lo que queda de las épocas anteriores? No el pasado mismo, pues que, según esta manera de comprensión, el pasado es lo que ya no es. No *"queda"* sino un montón de cosas materiales que exhiben las huellas de otros tiempos: narraciones, testimonios, papeles, monumentos, despojos. Eso queda, luego eso *es* el pasado, a saber: un mundo de cosas, y la historiografía no será, enton-

ces, sino la ciencia que pugna por conocer ese "*mundo*" lo mejor y más completamente posible, descubriendo en él una inteligibilidad. Mas, concebido así el pasado humano, ese mundo de las cosas "que quedan" se concebirá necesariamente como "*el mundo histórico*", ya que esas cosas son las "históricas", y la historicidad no podrá entenderse sino en relación o referencia a ellas y al mundo que constituyen. La inversión fatal, característica del modo inauténtico de la existencia, se ha llevado a cabo: lo primariamente histórico ya no es el hombre, sino un supuesto mundo que le es extraño y ajeno. Desde ese momento el hombre ha dejado de comprender la verdadera historicidad de su existencia, pues la ha transferido, descargándose de esa responsabilidad en ese mundo que concibe como histórico de suyo y en el que se siente que está sumido como un animal en el bosque. La vida personal se percibe como dependiente de la historicidad del mundo, y por eso se llega a creer que el hombre "tiene" historia, como quien tiene, por ac-

cidente, una pulmonía. Se interpreta, pues, la historicidad, que es constitutiva de la existencia humana, como el resultado de algo que le viene al hombre desde afuera, algo que le es intrínsecamente ajeno, algo, en suma, heterogéneo a lo que él llamará "su naturaleza", la cual, claro está, se concibe como ahistórica. Se dirá que la naturaleza humana es siempre y en todo lugar la misma, inalterable y predeterminada. El hombre de la existencia cotidiana o inauténtica explicará que tiene historia, no porque él sea histórico, sino porque pertenece a un mundo que es lo histórico. La frase banal (y aun científica, pues la historiografía es ciencia inauténtica de la historia) una y mil veces repetida de que "el hombre es el producto de la historia", fórmula procedente, y no por casualidad, de las ciencias naturales, expresa a maravilla la radical inversión en que consiste el modo inauténtico del existir. Se dice que el hombre *es* producto de la historia en el mismo sentido en que se dice que el animal es producto de su ambiente físico. Lo histórico

se concibe como un *ambiente*, de tal manera que hombre y animal quedan colocados en un mismo orden de existencia, y se pensará que la historia es para el hombre lo que la evolución es para la zoología. Historia y evolución se convierten en sinónimos conceptuales, como lo atestigua el hecho de que se haya perpetuado con singular tenacidad la designación de "Historia Natural" para mentar las disciplinas que se ocupan de la naturaleza, así como la circunstancia de que la historiografía jamás haya logrado sacudirse la pesadilla del evolucionismo que la ha acompañado todo lo largo de su carrera científica. Su lenguaje se ha poblado de términos e imágenes sacados de las ciencias naturales. Sin reserva y sin comprender bien lo que está diciendo, el historiógrafo habla de "fenómenos" económicos y políticos; de "organizaciones"; de "juventud y senectud" de los pueblos; de "células" sociales; de "crecimiento", de "desarrollo" y de "evolución". Y es que, arrastrada por sus propios postulados, la historiografía no puede menos de

ver en el hombre y en la sociedad algo que *evoluciona* históricamente, del mismo modo que la zoología y la botánica entienden que los animales y las plantas *tienen una historia* evolutiva. La historia se concibe, pues, como lo que *le sucede* al hombre, y el discurrir histórico como una serie accidental y sólo evolutivamente conexa de *sucesos* que son considerados, ellos, de suyo históricos.

Caracterizada la historiografía como interpretación inauténtica de la historicidad, conviene ahora mostrar cómo, dentro del terreno de sus operaciones, la actividad postulada por el método historiográfico tradicional se conforma con la descripción que hace Heidegger de la modalidad inauténtica de la existencia humana en general.

En primer término analiza el filósofo el lenguaje para mostrar de qué modo la existencia inauténtica, que también califica de cotidiana, lo emplea como medio eficaz para imponer y afirmar su modo de ser impersonal y anónimo ("El sujeto impersonal, el *Man*, es sobre todo un *se dice*. Man

sagt"), que es "ante todo una existencia que vive en el se dice" (Heidegger-De Waehlens). El resultado esencial del análisis consiste en revelar que el modo de ser cotidiano o inauténtico del existir, convierte al lenguaje en pura "habladuría" (Heidegger-Gaos). Originariamente toda proposición, verbal o escrita, no es sino medio para ponernos en contacto con aquello de que se habla; la habladuría, en cambio, convierte al lenguaje en un fin. Es así como se pierde aquel contacto, de tal suerte que la comprensión se dirige, no ya hacia la cosa, sino hacia lo que se dice acerca de la cosa. La palabra es, desde ese momento, una *cosa* cuya comprensión es la que preocupará en adelante, mientras que lo mencionado en el discurso queda reducido a lo que acerca de él *se dice*.

Ahora bien, esto es justamente lo que acontece respecto a la llamada investigación científica de la historiografía tradicional. No otra cosa es, en efecto, la manera de considerar a los testimonios bajo la especie de "materiales históricos". En lugar de in-

tentar una comprensión profunda de tales documentos como simples vehículos que nos pongan en contacto con la historia como existente, se toman, según ya vimos, como si fuesen el pasado mismo; es "*lo que queda*" de las épocas anteriores. Lo que *se dice* en los documentos es aceptado como la cosa misma de que hablan, y todo el esfuerzo del historiógrafo converge hacia la comprensión, no de la historia, sino de lo que se ha dicho y se dice acerca de ella. Los testimonios se convierten en el objeto de una investigación minuciosa y detectivesca que no es lectura reposada y comprensiva, sino mera "consulta", en busca de "datos" aprovechables al servicio de los intereses particularistas y pragmáticos de cada investigador. Aceptados los relatos y testimonios como si fuesen la cosa misma que relatan y atestiguan, se convierten en la finalidad del conocimiento. Se tratará de comprender esos relatos, no lo relatado; esos testimonios, no lo atestiguado. Es cierto que el historiador, plegándose a sus reglas de crítica de los "materiales", concede-

rá certidumbre de evidencia a los testimonios más cercanos al "hecho" en el tiempo y en el espacio; pero ello es porque se trata del primer "se dice"; de la habladuría más original. Tendrá así la ilusión de que está frente a la realidad misma. Igual acontece en las conversaciones banales y callejeras: el interpelado cree comprender la honda tragedia de una mujer abandonada o de un hombre difamado, con sólo asegurarse de que se le repite palabra por palabra lo que *se dice* por quien se dice que lo vió. Para el historiógrafo cada nuevo documento que se "descubre" no es una nueva posibilidad de acceso para la comprensión de sí mismo, sino que representa un enriquecimiento de sus posibilidades de habladurías; es un nuevo *se dice* acerca de lo que ya *se está diciendo*, y que deberá tenerse en cuenta en *lo que habrá de decirse* en el futuro. De ese modo, la tarea del historiógrafo se reduce a repetir todos los más decires posibles, traduciéndolos en su propio lenguaje dentro de una narración propia en que trata de comprenderlos y explicarlos, organizán-

dolos de acuerdo con sus preferencias apriorísticas, y ofreciendo así una nueva representación o imagen de la historia, que es un "se dice" más a lo que ya se había dicho. Cada nueva narración historiográfica significa una simple ampliación erudita de lo que se viene diciendo, y toda la inmensa producción científica de la historiografía no es sino una progresión acumulativa del "se dice" acerca del pasado. Se ha roto todo contacto con la historia como existente; la comprensión está orientada hacia lo que se dice sobre ella; todas las narraciones, desde las más antiguas hasta la más reciente, dejan de ser medios, para convertirse en el fin del saber histórico; todos se conforman con tales narraciones, y se pierde poco a poco toda curiosidad y aun la capacidad para comprender con verdad al pasado. En suma, se ha instaurado el reino de las "habladurías".

Perdido el contacto con la historia; muerta toda curiosidad por conocerla; embotada la capacidad de interesarse por otra cosa que no sea lo que "se dice" acerca del

pasado, las "fuentes", los "materiales", los documentos, las monografías, los artículos especializados y eruditos, las notas bibliográficas, los ficheros, los índices, etc. . . . se imponen con esa peculiar brutalidad con que las cosas tiranizan al espíritu, cuando éste, que ha consentido en ser una cosa más, abandona su destino y deja de ser dueño de sí mismo. Todas esas habladurías en torno a la historia asumen el papel de la verdad; se convierten en la suprema instancia: conforme a ellas se juzga, conforme a ellas se comprende, conforme a ellas se trabaja. No admiten réplica; ejercen el despotismo de un cadáver a quien se le hubiese jurado ciega obediencia. Lo que *se dice* sobre la historia, *es* la historia; y el pasado es eso que "se dice", porque así "se dice" que es. Y el hombre, como una hoja a merced del viento, queda desarraigado de su propia existencia: cuando se le revela auténticamente el pasado, ya no se reconoce en él. Ciego, brutal, estulto, e incomprensivo se ha instalado el terrorismo de quien sabe más habladurías; de quien tiene la ca-

pacidad de organizarlas lógicamente; de quien descubre nuevos chismes; de quien acumula más notas; de quien sabe añadir sin cesar nuevos decires, en suma, del tipo de historiógrafo consagrado por la tradición; ese pobre hombre que hace alarde sin cesar de lo que él mismo llama pomposamente "su acucioso e infatigable espíritu científico de investigación". Terrorismo que se ejerce en nombre de una pretendida verdad histórica, que no es sino gigantesca, inacabable y banal habladuría.

Adviértase la charlatanería en el gesto con que los historiógrafos serios, desinteresados e imparciales condescienden a veces a suprimir de sus narraciones el "aparato científico y erudito". Acompañan el ademán con mil protestas de que nada de lo que escriben es "infundado". Todo se mueve en un ambiente de crédula desconfianza. Es el típico "te lo digo tal como me lo dijeron" de la chismografía cotidiana. Así podemos traducir en su verdadero sentido el famoso postulado de "narro los hechos tal como acontecieron". El historiógrafo

nunca dejará de indicar, por lo menos, dónde puede encontrarse "la prueba" de *cuanto dice*, demostrando así plenariamente que podía haberse ahorrado el trabajo, pues cuanto dice es algo que se había dicho antes. Pero es característico de las habladurías repetir incesantemente la misma cosa. Cuando el historiógrafo se ha decidido a presentar sus partos, desnudos de la aureola de sus sudores eruditos, quiere que se interprete el gesto como una graciosa concesión en favor de "un público culto más amplio que el de los círculos de investigadores". Lo hace, según reza la frase consagrada, "haciendo un alto en las tareas minuciosas de la investigación". Mas todo ello sólo sirve para delatar inequívocamente el deseo de popularidad que lo consume, y también permite ver que se concibe a sí mismo como formando parte del grupo "*in the know*", como dicen los ingleses refiriéndose a los cotarros selectos de la chismografía internacional, o sea al grupo privilegiado de quienes saben de "buena fuente" lo que se dice y quién lo dice. Por tal motivo, el his-

toriógrafo vive en la ilusión y la crea en sus lectores "cultos", de que todas esas solemnes habladurías y repeticiones infinitas encierran profundas verdades acerca del hombre y de la historia. Y puntualmente, porque se sabe beneficiario exclusivo de "las fuentes", y poseedor, según piensa, de una complicada técnica esotérica, sus propias narraciones, que jamás calan más allá de la palabra, adquieren un tono de solemnidad científico-sacerdotal ungida de autoridad sin réplica. El argumento supremo es siempre un "así se dice, y yo me he sujetado a lo que se dice". Nada penetra más allá de la palabra; la palabra lo es todo; es a ella a quien se persigue y a ella a quien se descubre; en ella se agota todo impulso de comprensión.

Así vemos al historiador lanzarse por un camino eterno sin rumbo y sin meta. Posesionado de una curiosidad sin límite, tan claramente manifiesta en la obsesión por lo exhaustivo que lo atormenta, va en busca incesante de nuevos documentos, de nuevas palabras, cuyo hallazgo sirve para

alimentar la ilusión de que se está penetrando hasta la raíz de las cosas. Mas, como nunca se abre un nuevo horizonte, como nada se comprende a fondo, como toda nueva adquisición no es sino un nuevo "se dice", como no se alcanza una verdad que arraigue, el historiador se entrega a la dispersión de una curiosidad banal y a la distracción de las novedades. Se persigue lo nuevo por nuevo, lo inédito por inédito, lo desconocido por desconocido. Se empeña la premura de la vida en estar siempre al día. No hay tiempo para nada; se quiere tener noticia de todo lo que se publica; se anhela poder citar mil nombres de autores nuevos y centenares de monografías recientes. Así se explica el culto rendido al documento inédito, y así también la multiplicada, la torrencial aparición de bibliografías, de catálogos, de índices y de revistas especializadas colmadas de artículos superficiales, en que nunca falta la sección de reseñas de los *últimos libros*. El historiador despliega una agitación febril que jamás le permite el reposo necesario para

entrar en reflexión profunda consigo mismo. Cuando hace "un alto en las tareas minuciosas de investigación" es para entregarse a una pura ordenación de la suma de novedades, suma que no es, a su vez, sino una novedad más que lo distrae momentáneamente. Mas, apenas satisfecha la curiosidad de esta pasajera distracción, abandona todo intento de comprensión auténtica para reanudar aquellas afanosas tareas en busca de nuevos datos, de inéditos documentos, de nueva palabrería. Seguro y cómodo en la ilusión de que está viviendo su vida con profundidad ejemplar, el historiógrafo puede abandonarse sin remordimiento, adormecido por el rumor de la incesante charlatanería, a la distracción que le proporcionan sus afanosas tareas, cuya vaciedad compensa con un pensamiento que es colmo y remate del modo inauténtico y banal de su existencia. Llega a persuadirse de que la verdad es inalcanzable, no porque entrevea que para conquistarla se requiere un esfuerzo reflexivo y reposado, distinto al que despliega, sino porque la

verdad que persigue se le presenta como el utópico resultado de una enorme síntesis que comprenda la *suma total* de todos los "materiales" habidos y por haber, consultados y por consultar. "La verdad", alega "la sabrán las generaciones futuras. Nosotros hemos de conformarnos con algunos hallazgos y conclusiones provisorias. Nuestra misión es la de contribuir (y aquí aparece la detestable, aunque, en el caso, exacta imagen de la hormiga) con un grano de arena." Falsísima modestia y colmado ardid de la inautenticidad. Si la verdad no es una referencia a nuestra vida, no es verdad. Se ve claro, pues, que se trata de una maniobra que consolida todo el falso edificio, pues que no tiene más sentido que el de posponer *ad infinitum* el momento temeroso de reflexionar a solas consigo mismo y acerca de sí mismo. Merced a esa odiosa trampa puede el historiógrafo mantener a flote el pretexto de distracción que necesita, postulando siempre una tarea previa. Mas como los "materiales" son inagotables y la palabrería es infinita, puede sumirse en la

banalidad de sus afanes sin que llegue jamás a reconocerse en los montones de muertos que están ocultos tras de sus ficheros.

Con esta última indicación, nuestro análisis crítico de la historiografía tradicional alcanza su meta definitiva. Vemos ahora, en corroboración de las profundas y sagaces meditaciones del autor de *Ser y Tiempo*, que la inautenticidad que caracteriza a la historiografía no es sino rechazo de la muerte. Tal, en efecto, es el poderoso motor y motivo último de todas esas habladurías, de ese permanente eludir la reflexión comprensiva del pasado, de ese terrorismo autoritario y estúpido que tratan de ejercer los historiógrafos consagrados, y sobre todo, de ese cargar a cuenta del futuro la inalienable responsabilidad de curarse de la verdad. El modo inauténtico de la existencia, cuya manifestación hemos encontrado por medio del análisis de la historiografía y del tipo de actividad que su método postula, no es, en efecto, sino, según frases insubstituibles (Heidegger-De Waehlens), "una huída ante la responsabi-

lidad de la existencia personal. Es la repulsa a asumirse a sí mismo". Es, añade el filósofo, "en última instancia, huída ante la muerte, huída ante la finitud radical, de la cual ninguna existencia puede deshacerse. La existencia inauténtica, el *Man*, en una palabra, es esta 'parte' de nosotros mismos que nos oculta la miseria de nuestra condición original, en el supuesto de que nos entreguemos a ella enteramente y sin reserva ninguna."

Tal supuesto, en efecto, se cumple en el historiógrafo, pues que se entrega enteramente y sin reserva a la existencia de la banalidad consagrada en los cánones de la ortodoxia de la historiografía tradicional. Ahora se comprenderá plenamente el significado de nuestra anticipación acerca de que esta inauténtica ciencia de la historia constituye un impedimento que no permite una genuina comprensión teórica del pasado, porque así logra ocultar la interpretación auténtica de la historicidad, y mantiene, en cambio, la ilusión de que "el pasado no tiene ni puede tener ya influencia

sobre la vida". Y veamos ahora, para terminar, cómo semejante postulado, piedra angular de toda la historiografía científica de la tradición, debe entenderse en su significado definitivo.

Recuérdese, en efecto, que gracias a la convicción de que el pasado no tiene ninguna influencia sobre la vida, es posible enajenar al hombre de su pasado hasta el punto de llegar a concebir la historia como algo que *le sucede*. Pues bien, semejante rechazo de la propia historicidad, ese peculiar y ontológico olvido (la historiografía es la ciencia que enseña a olvidarnos de nosotros mismos) no es sino olvido de la propia mortalidad. Si se llega a pensar que la historia le viene al hombre de afuera, es porque, más profundamente, se cree lo propio de la muerte. La muerte no será, entonces, lo nuestro, lo que somos, sino algo que *nos sucede*. Es un *suceso* más, algo que le pasa al hombre; en definitiva, un accidente que, si bien hasta ahora parece inevitable, la ciencia (así se espera) acabará por conjurar.

La interpretación que hemos hecho de la historiografía como *ocultación de la historicidad* debe, por consiguiente, profundizarse en el sentido de que es, en última instancia, *ocultación de la mortalidad*. Y si la historiografía se nos ha revelado como gigantesca maniobra de la existencia para no "asumirse a sí misma", es porque el hombre no quiere asumir su condición de ir siendo muerte. Tal es el motivo verdadero de que la existencia se empeñe en ser inauténticamente y por eso ha elaborado una ciencia histórica eminentemente práctica que corresponda a ese propósito. Así lo revela elocuentemente la solución que ha dado la historiografía al falso problema de determinar cuándo un suceso o la vida de alguien debe considerarse que ha "ingresado" a la historia. Se dice que algo es "histórico" solamente cuando ha pasado determinado tiempo: se dice que lo contemporáneo o reciente no puede historiarse, porque *todavía* no es histórico. En suma, se piensa que lo histórico es lo susceptible de historiarse y que sólo puede historiarse *lo pasado*, es

decir, lo que ya no existe; de tal suerte que al declararse que lo contemporáneo no es susceptible de ser historiado, se está afirmando en realidad que "*uno no es todavía*" histórico, que es exactamente lo mismo que, *mutatis mutandis*, piensa el hombre de la vida cotidiana acerca de la muerte, según lo muestra el análisis que a este respecto ha hecho Heidegger. Por eso, el hombre de la inautenticidad sólo reconoce lo histórico donde ve un cerro de cosas *que quedan*, del modo que, para usar una penetrante frase de Max Scheler, sólo reconoce la muerte donde ve un cadáver. Pero como, en efecto, los cadáveres ya no pueden hacernos nada, en perfecta correspondencia con aquel sentimiento elevado por Ranke a postulado fundamental de la ciencia histórica, el hombre entregado a la inautenticidad de su existencia puede vivir en la ilusión de que, también la muerte, es algo que "no tiene ni puede tener influencia sobre su vida".

4. VERDAD HISTORICA

Sabemos ahora el sentido profundo en que debe afirmarse que la historiografía es inauténtica. Representa el esfuerzo propio al modo de ser de la vida banal por captar la historia en su conjunto, mediante la interpretación cotidiana de la historicidad de la existencia humana. Semejante esfuerzo y sus resultados están viciados en su origen, ya que, según acabamos de ver, parte de los llamados "objetos históricos" (el "mundo" de suyo histórico. *Lo que queda* del pasado) y por necesidad presupone la comprensión del hombre como una cosa más en el mundo, o sea como realidad cumplida, dotada de naturaleza fija, que es, según esta concepción, a la que le *sucede*, como accidente venido de afuera, la historia. Los resultados elaborados por la historiografía, pues, no pueden aceptarse tal cual los ofrece esa ciencia, a saber: como expresión de un conocimiento teórico genuino del pasado.

Mas, por otra parte, ya advertimos que a pesar de su inautenticidad, la historiogra-

fía elabora resultados que corresponden a exigencias de cierto modo de ser de la existencia y que, por eso, no convenía identificar lo inauténtico con lo erróneo o falso. No será difícil comprender que nos enfrentamos, por fin, con el problema de la verdad histórica. En efecto, si tales resultados son inauténticos, pero no son erróneos, ¿qué son?

Podría pensarse que la declaración de inautenticidad no alcanza a los resultados que ofrece la historiografía, si se les considera únicamente como medios del aprovechamiento utilitario del pasado, haciendo caso omiso de sus pretensiones teóricas. Es decir, podría quizá pensarse que tales resultados son verdades auténticas dentro del plano de la preocupación práctica. Examinemos esta posible solución, no sin notar que la abstracción que supone requiere una justificación.

Pues bien, si consideramos a la historiografía exclusivamente como un arbitrio de la utilización del pasado, nos colocamos en un caso en que la preocupación es un

objeto práctico. Ahora bien, como la preocupación (manifestación de la "cura", fundamento estructural de la existencia humana) es indiferente de suyo a los modos auténtico o inauténtico de ser, el puro hecho de estar entregado a existencias prácticas no supone necesariamente inautenticidad. Parecería, pues, que la solución propuesta tiene visos de ser correcta. En efecto, si se considera a la historiografía dentro del puro plano de la práctica, sus resultados podrían significar la verdad auténtica en ese orden de la preocupación. (La autenticidad no postula, a la manera de la ascética, el "despego u olvido del mundo".) Sin embargo, ¿cuál sería, entonces, el alcance de esas verdades? Como no desbordan el orden práctico, según la hipótesis en que estamos colocados, las representaciones historiográficas significarían el descubrimiento de la historia pura y simplemente como "depósito de experiencias aprovechables". Es decir, que la historia no tendría más inteligibilidad que la de estar constituída por una serie de aislados "ejemplos" y "hazañas",

según el interés o estímulo prácticos que guían al historiador. A eso tendría que quedar reducido el ser de la historia. Ello, en efecto, es lo que acontece con la mejor parte de la historiografía pre-científica de la época del Renacimiento.

Ahora bien, sabemos que no puede decirse lo mismo de la historiografía científica de que venimos tratando, pese a su notorio aspecto pragmático. Adviértase que, justamente, no se queda en la inteligibilidad de la historia en cuanto "depósito de experiencias aprovechables", sino que aspira a comprenderla y captarla en su conjunto. Rebasa, pues, las limitaciones del campo de validez de la verdad práctica, de tal suerte que hemos de concluir que el aspecto utilitario de la historiografía científica, lejos de poder interpretarse como expresión de una verdad auténtica en el orden de la preocupación práctica, no es sino corroboración y aun agravación de la "caída" en la inautenticidad. Debemos, por consiguiente, desechar la solución propuesta. Y es que la abstracción que ella supone, no

puede llevarse a cabo lícitamente, sino como arbitrio didáctico y con las rectificaciones necesarias. La indudable utilización que se hace del pasado por medio de la historiografía no es independiente de las pretensiones teóricas de sus resultados. Ambas cosas se complican o suponen mutuamente. Reafirmamos, pues, una vez más, nuestra tesis de la decadencia o disolución de la historiografía, al reafirmar que su eficacia en el orden práctico está condicionada y viceversa, por la fe que se concede a sus resultados en el orden teórico. Esto no significa que crea ingenuamente que la instauración de una ciencia genuina de la historia, la historiología, destierre por siempre toda interpretación inauténtica o banal de la historicidad. Las posibilidades para que esto siga aconteciendo son infinitas, como infinitas son las manifestaciones del modo inauténtico de ser de la existencia. Sí quiere decir, sin embargo, que dejará de aprovecharse en esa dirección el disfraz científico, a medida que se vaya accediendo a la idea fundamental de que la genuina ciencia

de la historia, con ser ciencia, lo es del hombre en cuanto que él *es* su pasado, y no del hombre-cosa de la concepción clásica.

La abstracta forma de considerar a la historiografía en su puro aspecto utilitario no sirvió para satisfacer la cuestión que tenemos planteada. El problema queda en pie, es a saber: no debiéndose confundir inautenticidad y error, ¿qué juicio puede merecernos la historiografía, desde el punto de vista de la verdad?

Repitamos que el haber mostrado que la historiografía es una manifestación del modo inauténtico de ser de la existencia no implica su falsedad. Inauténtica y todo, arraiga en una modalidad del ser, y carece de sentido pensar que el ser, cualquiera que sea su modo, sea falso. La inautenticidad no es un no-ser. Ni ésta ni la autenticidad son, por otra parte, hechos cumplidos o consumados. La existencia está siempre en el poder ser una u otra modalidad. No se trata, explica el filósofo, de "las existencias de dos existentes diferentes, sino

de la única existencia de un mismo ser existiendo según modos diversos" (Heidegger-De Waehlens). Por consiguiente, la historiografía, manifestación del modo inauténtico, es parte de una realidad positiva en un sentido absolutamente radical, y malamente puede predicarse de ella la falsedad. Sin embargo, tampoco ha de decirse que sea auténtica. Entonces ¿qué es?

La dificultad se resuelve, siempre con el apoyo en las enseñanzas de Heidegger, reconociendo que a los dos modos de ser de la existencia corresponden dos modos de verdad. Expliquemos sumariamente la doctrina heideggeriana de la verdad para aplicarla al problema que nos preocupa.

Lo primero que debe decirse es que, contrariando la opinión vulgar, las cosas no contienen verdad. La verdad radical es la verdad de nuestra existencia misma, de tal suerte que la existencia es quien constituye la verdad de las cosas. Esto la hace "descubriendo" lo existente según los modos de la preocupación. No tiene sentido hablar de la verdad, sino en referencia pri-

maria a la vida. "El hombre descubre en las cosas, en los existentes en bruto, una *verdad*, una *inteligibilidad*, un *ser*, del que están de suyo desprovistos y que el *Dasein* proyecta *sobre ellos en virtud de su propia naturaleza*" (Heidegger-De Waehlens). Lo verdadero es secundario o relativamente a la existencia. Verdad, por consiguiente, es descubrimiento en el sentido más primario del término. Este des-cubrir saca del "caos original" en que, por decir así, está el existente, dotándolo de un ser, de una inteligibilidad. No quiere ello decir, sin embargo, que el descubrimiento crea al existente mismo.

Ahora bien, como lo constitutivo de la verdad es la verdad radical que es la existencia, habrá dos modos de constitución de lo verdadero, según los modos de ser auténtico o inauténtico de aquélla. En este último caso, el descubrimiento crea un ser y elabora una inteligibilidad del existente descubierto, que corresponden al modo inauténtico de ser de la existencia descubridora. A eso llama Heidegger la "no-

verdad", que no debe identificarse con el error, por la misma razón que el modo inauténtico de ser no se identifica en modo alguno con el no-ser. La existencia, dice Heidegger, "no puede estar ontológicamente en el error". Digamos, entonces, que la historiografía es la no-verdad histórica; afirmación que inmediatamente podemos traducir de la siguiente manera: *la historiografía es, desde el punto de vista de lo verdadero, la elaboración de la inteligibilidad del ser que tiene la historia, para el modo de ser cotidiano de la existencia.* El sentido de esta conclusión no requiere mayores explicaciones, si recordamos lo dicho acerca de la investigación científica tal como la postula la historiografía. En efecto, se mostró que se trata de una especificación del fenómeno general de las "habladurías", propio de la inautenticidad, y la no-verdad se identifica con las habladurías. La acción investigadora historiográfica no es sino la manera en que el modo cotidiano de ser de la existencia proyecta su luz para descubrir la historia.

Pero, ya lo sabemos, es característico de ese modo de ser eludir todo contacto con el existente mismo y quedarse en lo que "se dice" acerca de la historia; establece una apariencia (el ser inauténtico de la historia) y elabora la inteligibilidad de ésta, mediante representaciones lógicas, que nunca van más allá de lo que "se dice" en las "fuentes", nunca más allá de la palabra constituída en meta de la comprensión histórica. Tal es la verdad de la historiografía que ni es verdadera ni errónea, sino que es la no-verdad, o si se prefiere la mentira histórica, porque, como dice el filósofo, sólo "quien está en posesión de la palabra, puede mentir".

A diferencia de la no-verdad, es decir, de la mentira, que siempre establece apariencias, tanto más mentirosas cuanto más viva sea la representación, la verdad histórica es referencia a la historia misma. La acción descubridora en que se funda la verdad penetra la palabra, va más allá del "se dice" de las narraciones y de los documentos, utilizándolos como lo que son, a sa-

ber: intermediarios o vías de acceso que nos ponen en contacto con aquello de que hablan y atestiguan. He aquí la importancia que tienen para el verdadero historiador las interpretaciones elaboradas con anterioridad por el modo cotidiano de ser de la existencia. En efecto, no es fácil, aunque en principio siempre es posible, descubrir la historia intentando un contacto original. Nos encontramos en presencia de una tradición que impone sus representaciones como si fueran la realidad misma, y de ellas hay que partir para alcanzar la verdad de la historia. Acontece lo mismo al hombre o al historiador de la vida cotidiana y banal; pero, justamente, la diferencia entre éstos y quien se levanta hacia el plano de la autenticidad, consiste en que, en el primer caso, no se intenta nunca la revisión de los supuestos de las proposiciones y juicios que le trasmite la tradición, mientras que en el segundo, dichas proposiciones y juicios sólo se reciben como vías de acceso a la realidad que mientan. En una palabra, *la verdadera ciencia de la historia puede*

partir de la tradición historiográfica, es decir, de la no-verdad histórica; pero al mismo tiempo debe estar alerta a no convertir en finalidad de sus afanes la comprensión de las interpretaciones recibidas, sino a aceptarlas pura y simplemente como intermediarios para la comprensión de la historia misma, o sea de aquello que se ha interpretado.

Una consecuencia de esta manera de comprender el valor de la no-verdad histórica, como puro punto de partida de la verdadera ciencia de la historia, es que para ésta no hay "materiales" y "fuentes" en el sentido que usualmente se concede a esos términos. Sólo hay intermediarios. El historiador auténtico, pues, no se pondrá en plan de "consultar" esta o aquella "fuente", ni de "aprovechar" tales o cuales "materiales". Para él siempre será asunto de utilizar vías de acceso a la realidad que está más allá de las palabras. Por eso la tarea previa de la llamada "selección de las fuentes", a que concede tanta importancia la historiografía, carece de sentido

para la historiología. Fijada la atención en la realidad, la acción descubridora de la existencia auténtica se vale de todo, sin preferencias ni limitaciones. La "selección" es una consecuencia sin importancia, no es, como para la historiografía, una condición decisiva. Se verá, entonces, que también las reglas metódicas de la llamada "crítica de las fuentes" carecen de fundamento. Como lo que verdaderamente interesa al historiador es entrar y mantener el contacto con la realidad de la historia, nada importa cuáles sean los medios por donde se realiza ese contacto. El postulado básico de la historiografía según el cual el historiógrafo debe necesariamente conceder certidumbre de evidencia a los testimonios coetáneos, sólo puede tener validez para quien vea en los documentos y testimonios la realidad misma de la historia. Ninguna de las llamadas "fuentes" pueden ser de suyo ni más ni menos verdaderas que otras, por la decisiva razón de que la verdad no es algo *contenido* en ellas. Todo lo que puede concederse en favor de las

"fuentes de primera mano" es que son intermediarios más primitivos, lo que no quiere decir que sean ni más ni menos dignos de fe que los otros.

Por parejos motivos ha de afirmarse también que carecen de fundamento verdadero aquellas exigencias, terroristas y charlatanas, que obligan al historiógrafo, so pena de caer en completo desprestigio, a emplear en cada nueva producción suya materiales "inéditos", "nunca antes vistos" o "hasta ahora desconocidos", así como a demostrar a satisfacción de los "círculos eruditos" de que está "enterado" de todo cuanto hasta ese momento se ha escrito o dicho acerca del tema que lo ocupa. Ya sabemos que la manía por lo exhaustivo, la obsesión por lo inédito y la insensata y siempre insatisfecha curiosidad por lo novedoso, no son sino manifestaciones de las habladurías. Como todos estos "problemas" en torno a las "fuentes" y "materiales", el que se refiere a la determinación previa de la calidad, del número y de la novedad de las "autoridades" que

deben beneficiarse es un falso problema. No hay "autoridades"; sólo hay vías de acceso; un testimonio vale tanto como mil, y es absolutamente indiferente que se trate de documentos impresos o inéditos, raros o habituales, recordados u olvidados, recientes o antiguos. Todos esos adjetivos solamente tienen sentido para quien hace de las cosas a que se refieren el fin de la comprensión. La historiografía exige el empleo de "todas las fuentes", pero a la vez se sabe que tal exigencia es de imposible cumplimiento. Esta insoluble y falsa situación atormenta al historiógrafo; pero la pregunta ¿cuántas y cuáles "fuentes" deben emplearse en tal o cual caso? carece de sentido para quien, en lugar de estar atento al "se dice", mira a la historia. Se puede contestar que el verdadero historiador emplea las que le vengan en gana; que no importa si son una o cien, ni menos aún si son inéditas o no, pues que sólo son hilos conductores o medios provisorios que desaparecen como sombras al establecerse el contacto con la realidad que mien-

tan y señalan. La crítica habitual de las revistas especializadas que comienza siempre por la "cuestión de las fuentes" denuncia, a las claras, la banal charlatanería que consume la atención de sus eruditos autores. Para la comprensión auténtica todo es intermediario, todo es "fuente de primera mano". Es el hombre quien funda la verdad de las cosas, y por eso es insensato coartar con exigencias metódicas su libertad para elegir los intermediarios de que se vale en el descubrimiento de la realidad. Aprovecha todo cuanto estima necesario; pero nada más lo necesario, sin que pueda ser objeto de su preocupación, ni el número ni las calidades de los medios utilizados. Y aunque es cierto que de ordinario es más fácil partir de intermediarios más originales, no se piense que son insustituibles. La posibilidad de descubrir la realidad radica en nuestra existencia, no en las cosas. Por eso, si por obra de un mago compasivo y poderoso desaparecieran todos los ficheros, todos los catálogos y todas las bibliotecas y archivos del mundo, las posibilidades de

fundar la verdad histórica quedarían intactas en medio del lloriqueo universal de los eruditos. Indice de la inautenticidad son las lamentaciones por el documento perdido.

Se ve, pues, que el origen de todas estas cuestiones relativas a las "fuentes" está en que la historiografía rompe el contacto con la realidad y establece, en cambio, una apariencia. Las consecuencias de esto son innumerables y basta indicar las de mayor substancia. Adviértase, en efecto, que la historiografía refleja todas las dificultades filosóficas que brotan de las teorías de la representación. Aparece, por ejemplo, el problema del idealismo, sólo que referido a un supuesto "mundo histórico" al que se cree "pertenecer", o bien el problema de la unidad de la vida, que la historiografía convierte en el problema de la unidad de la historia. Puesto que la historiografía comienza por concebir al hombre como una *cosa* por naturaleza extraña a la historia, concibe asimismo, necesariamente, un "mundo histórico" en el cual el hombre está sumergido del mismo modo que se

piensa que lo está en el "mundo físico". Ese supuesto "mundo histórico" es la suma total de un número infinito de "hechos" llamados históricos, concebidos, a su vez, como cosas cumplidas o consumadas. Cada "hecho" o "suceso" es siempre susceptible de un fraccionamiento mayor, o son susceptibles de congregarse por acumulación aditiva, de tal suerte que por cualquiera de estos medios, el historiógrafo construye unos entes históricos según el campo en que fija su atención. Estos entes son más o menos reducidos en contenidos, pero idénticos en su naturaleza y estructura, pues todos ellos están imaginados a semejanza del hombre-cosa que los crea. Entes, en efecto, a semejanza del hombre-cosa su creador, son todas esas imágenes cuyo ser fantasmagórico elabora la historiografía en la creencia de estar elaborando la inteligibilidad del ser de la realidad misma de la historia. Tales, por ejemplo, las "naciones", los "gobiernos", las "instituciones", las "épocas", los "estilos y géneros literarios", las "ideas", "América", la "Cultura de Occidente" o el

'Renacimiento". Entes imaginarios de quienes, para confusión irremediable, se dice y piensa que nacen, se desarrollan y mueren, y aun llega a decirse que gozan o padecen, que aman u odian. La historia queda así constituida, pese al uso y abuso de metáforas sacadas de la Biología, por una simple serie ordenada en un marco espacio-temporal matemático, homogéneo e indiferente, de "sucesos" cumplidos y que, puesto que "han pasado", ya "no existen". A partir de ese momento la unidad esencial de la historia, así como la unidad del vínculo entre el hombre y su pasado se convierten en unos problemas sin solución; el mismo insoluble problema de la unidad de la vida humana que le plantea a la filosofía la interpretación del modo inauténtico de ser de la existencia.

Podría preguntarse en este momento por la manera en que se realiza el descubrimiento de la realidad de la historia, es decir, en qué consiste tal des-cubrimiento. Esta cuestión ya ha sido contestada. El descubrimiento de lo existente se realiza

por las vías de la preocupación práctica y teórica. Si nos limitamos a la segunda, la única que aquí interesa, debe recordarse en este momento lo que vimos al corregir el desvío naturalista en el proceso de objetivación del pasado en que está fundada la historiografía. Mostramos entonces que el auténtico paso de la perspectiva práctica a la teórica nos pone en presencia de un ser objetivo que ya no es aquel ser objetivo ("lo pasado") de la ciencia histórica tradicional, heterogéneo, cadavérico y ajeno a nuestras vidas, sino un ser objetivo ("nuestro pasado") del cual se dice que es humano o relativo al hombre. Pues bien, en esta manera de objetivación consiste, justamente, el auténtico descubrimiento de la historia como realidad existente. Si ello es así, como en efecto lo es, podemos ya pasar a la conclusión que venimos persiguiendo, es decir, afirmar cuál es la misión del verdadero historiador y en qué consiste su ciencia. En efecto, descubierta por la luz de nuestra propia existencia la realidad en sí de la historia, nos ponemos en presencia

de un ser objetivo que, en diametral oposición al ser objetivo de la historiografía tradicional, resulta caracterizado constitutivamente por ser algo estructuralmente nuestro, algo que es de nuestro existir, algo homogéneo a nosotros mismos. La tarea del historiador deberá consistir, pues, en hacer inteligible científicamente ese ser objetivo tan singular que el descubrimiento de la realidad de la historia ha creado. Ahora bien, puesto que hacer inteligible el ser de algo es revelar su estructura, debe concluirse en definitiva que la *verdadera ciencia histórica, la historiología, consiste en mostrar y explicitar la estructura del ser con que dotamos al pasado al descubrirlo como nuestro*. Así se enuncia lo que es la historia como ciencia independiente, y adviértase que ante todo se trata de *mostración* de una realidad, y no de la *de-mostración* de tal o cual idea o imagen. También conviene advertir que el genuino conocimiento histórico no cambia necesariamente *el contenido de los conocimientos*, sino que es cambio de perspectiva, puesto que en úl-

tima instancia es conocimiento de sí mismo. Lo que define a la verdadera ciencia histórica es su *a priori* básico, o sea el considerar al pasado bajo la formalidad de un ser objetivo *nuestro* o *relativo a nosotros, al hombre*. Está claro que, dada la singularidad de su objeto (en última instancia, nosotros mismos ahora), el conocimiento historiológico no es, en definitiva, sino *re-conocimiento* de nosotros mismos en la historia.

Puesto que hemos caracterizado la ciencia histórica como mostración de la estructura del pasado, quizá ocurra preguntar si el historiador debe ocuparse de todo el pasado o si puede dirigir su atención a un fragmento. Es el problema de las historias especiales y regionales, y en definitiva el problema de los llamados "temas históricos". Esta "cuestión" como tantas otras que hemos analizado, carece de sentido para la historiología. Del mismo modo que no hay unos "entes históricos", tampoco hay unos supuestos "temas históricos" tan del gusto de la historiografía tradicional de los

últimos años. Se viene pensando que por haberse substituído la historia de "batallas y sucesión de príncipes" por unos "temas culturales" se han superado todos los problemas y limitaciones de la vieja historiografía. Pero tan entes, tan cosas, son esos supuestos "temas" como los imaginados por aquellos primeros padres de la llamada Escuela Científica de la Historia. Preguntar si se puede o no fraccionar el objeto de la ciencia histórica, supone pensar que la historia como totalidad es un "mundo histórico" semejante a un "mundo natural". Pero el "mundo", sea histórico, natural o lo que se quiera, no es, en sí mismo, algo que existe; es simplemente el marco engendrado por el hombre, en el que lo verdaderamente existente cobra significación, sentido, ser y estructura. ¿Qué cosa puede entonces decirse acerca de los "temas históricos"? ¿Qué sentido debe dárseles? El verdadero historiador, penetrando más allá de la palabra de los intermediarios de que se vale, descubre la realidad histórica desde su "situación". A eso y no a otra cosa responde

el "tema" que lo ocupa. Sólo en este sentido puede hablarse de "historia del arte", de "historia de las ideas", de "la navegación", del "comercio", de "América", etcétera . . . Tales acotaciones no deben, pues, interpretarse como deslindes debidos a un plan de división del trabajo científico de la ciencia histórica. Es decir, que en modo alguno debe entenderse que los resultados obtenidos por esas historias "especiales o regionales" son una "contribución" al conocimiento histórico. Así se recae en la inautenticidad de la historiografía que concibe la verdad histórica como una suma de contribuciones o aportes. El verdadero historiador no tiene, propiamente hablando, una "especialidad"; tiene, mejor dicho, está en una situación desde donde, a través de los intermediarios y la tradición, se pone en contacto con la realidad, su realidad histórica, y se reconoce en ella al revelar su estructura. No hace *objeto*, ni de las vías de acceso de que se vale, ni de las "circunstancias personales" externas de donde parte. Los supuestos "temas" acusan la situa-

ción del historiador, pero no son la meta de su comprensión. El "tema", pues, indica o manifiesta la "situación" de una existencia concreta tal como descubre ella la realidad de su pasado; es el "ser yo" del acto descubridor constitutivo de la verdad. Acusa el "dónde uno está", es decir, ciertas posibilidades por las que opto y que puedo compartir con otras existencias, aunque no necesariamente, ni tampoco con todas. Si la realidad histórica se me descubre como "Historia de América", es debido a la circunstancia de mi existencia, circunstancia que implica posibilidades que no son solamente mías, pero que, sin embargo, no son de todos. La posibilidad en sí de descubrir la realidad es de la estructura humana; pero la situación o condiciones de realización de esa posibilidad pueden ser distintas. Los "temas" responden a esa variedad. Eso es todo. Pero está claro que si el historiador convierte un "tema" en finalidad, es que se ha quedado en el "se dice" de una interpretación tradicional cuyos supuestos no examina y que, por lo tanto, acepta como

si fuese la realidad histórica en sí. América como "tema histórico" es una cosa tan ficticia y no-verdadera como América "ente histórico"; en uno y otro caso se trata de un nombre propio dado a un supuesto "hecho" más o menos complejo, más o menos voluminoso, pero "hecho" al cabo, es decir, una cosa cumplida, pasada y heterogénea a nosotros. Hablando con propiedad, pues, no hay una "historia de América", ni de las "Ideas", "Instituciones", "Culturas", "Epocas" etc. . . . O la verdad histórica mienta una totalidad en cuanto que es una referencia plenamente significativa a nuestra vida, o no es la verdad. Y es que, cualesquiera que sean las circunstancias del verdadero historiador (lugar de nacimiento, educación, cultura, aficiones, oportunidades, etc. . . .), así como, cualesquiera que sean los intermediarios de que se vale (determinados, por otra parte, por la circunstancia), siempre fundará la verdad histórica al mostrar la estructura constitutiva del pasado, haciendo inteligible en su integridad el ser de la realidad de la his-

toria tal como él la descubre desde donde él es. La verdad histórica es tan accesible al historiador aislado en una pequeña población rural, como al profesor de la gran universidad dotada de archivos, catálogos y bibliotecas. Ambos descubren la historia, ambos elaboran la inteligibilidad del ser de que dotan el pasado descubierto desde sus existencias, y ambos fundan la verdad histórica. Las designaciones "historia de San Angel", "historia de México", "historia de América" o "historia Universal" no pueden tener para la verdadera ciencia histórica más sentido que el de manifestar situaciones propias de sus autores. Mas, por otra parte, y esto es decisivo, precisamente porque tienen ese sentido, el verdadero historiador ni elige arbitrariamente su "tema", ni el "tema" es una *cosa* que encuentra ya hecha. Es algo que en parte, se le impone, puesto que por "tema" entendemos condiciones de su existencia en un momento dado. Su libertad empieza por el reconocimiento de esas condiciones, las cuales, además, no deben considerarse como

formando un marco rígido, inmutable y predeterminado. La situación está constituida por el pasado propio, por el mundo en que se es y por la libertad de la existencia. El "tema" auténtico, pues, no es otra cosa sino un índice de la manera en que es dable a un hombre asumir en un presente dado su propia existencia en cuanto ella es constitutivamente histórica. Y así como es señal inequívoca de banalidad hacer "tema" de las "fuentes", así también lo es hacer "fuente" de los "temas". Desde este punto de vista de la autenticidad, nada más elocuente como síntoma de banalidad que el historiador a caza "del tema novedoso". Nadie está obligado a escribir historia, pero quien la escriba, como quien pinte cuadros, componga poemas y música, idee sistemas metafísicos, invente formas de gobiernos o funde religiones, es decir, como todo aquel que se sienta avocado a expresar algo, hágalo de tal suerte que reconozca que de no hacerlo, verdaderamente no vive, y que haciéndolo, en ello le va la vida, y quítese de temas, fuentes, bibliogra-

fías y otros fantasmas dogmáticos y rituales que no son sino lindos subterfugios que sirven para usurpar el honor de haber cumplido con fidelidad la única tarea verdaderamente significativa que le es dable desempeñar al hombre: expresarse con autenticidad.

II

NUEVOS HORIZONTES

Tocamos ya el término de nuestra tarea. Alcanzada la noción de lo que para nosotros es el verdadero conocimiento histórico (en definitiva algo personalísimo, como todo conocimiento auténtico), creemos haber cumplido la finalidad que nos

propusimos en un principio, a saber: exponer la orientación y exhibir las bases del estudio histórico a que estas páginas deben servir de introducción doctrinal; estudio que será la segunda parte y complemento de este trabajo.

Creemos, además, que independientemente de los reparos que puedan ponerse a las ideas que aquí se proponen, la crítica que se le ha hecho a la historiografía tradicional es poco menos que definitiva. Sin embargo, es obvio que, dado el sentido general de esa crítica, no podemos hacernos ilusiones, ni por otra parte nos interesa, acerca del valor persuasivo que pueda tener respecto a quienes continúan plácidamente instalados al amparo de la ortodoxia de la historiografía tradicional. Si alguno de éstos llega a enterarse, sabrá disimular, convenciéndose y a quienes estén bajo su autoridad y terrorismo, con aquello de que son "cosas de filosofía". A semejante estultez ya contesté mostrando su origen y desenmascarando los verdaderos motivos que detrás de ella se ocultan. Y es que por cuan-

to el historiógrafo a lo tradicional es, en su disciplina, consumado representante de la inautenticidad, ello, precisa y muy precisamente, le impide con obstáculo casi insuperable comprender el papel que desempeña. Característica esencial del modo inauténtico de ser es no comprenderse. Pero no se llame nadie a injuria: en todo caso, el tal modo inauténtico de ser es cosa a todos común, salvo que no a todos en el mismo colmo, ni menos en aquello en que la vocación más nos estrecha a superarlo. Por eso está bien apellidar de banal, de charlatanería y de terrorismo de espanta-tímidos a toda esa solemne baraúnda de la capilla de los historiógrafos, quienes, con estar tan superlativamente dotados de un "acucioso espíritu investigador", según reza la frase por ellos canonizada, andan, no obstante, tan mal aviados de un interés sincero en reflexionar a fondo sobre el sentido de lo que hacen y el significado de lo que dicen.

Como de la distinción entre autenticidad y su contrario pende todo, o casi, lo que aquí se ha venido afirmando, vamos

a dedicar este último apartado a algunas consideraciones que a este respecto se nos ofrecen. Está ya muy dicho y ahora vuélvese a decir, que semejante fundamental distingo de modalidades de ser de la existencia procede en derechura de las enseñanzas de Martín Heidegger, a quien me complace, una vez más, reconocerle el socorro que le debo. A Heidegger, pues, remito al historiógrafo ofendido, si alguno hay, para que entre en batalla con él en defensa del honor de su ciencia. Ya lo advertí: me parece que, a estas alturas, no se puede pretender avanzar un paso en la grande y secular discusión en torno al conocimiento histórico sin tomar en cuenta los análisis de la existencia humana contenidos en las páginas de *Ser y Tiempo*, ya sea para repudiarlos con causa, ya para beneficiarse de ellos como es razón si convencen. Esto último es lo que se ha hecho aquí con peor o mejor ventura. No obstante, conviene advertir que estas reflexiones reconocen un punto de partida independiente, o sea la situación personal surgida de mi propia experiencia

de lucha dentro de las circunstancias americanas por superar la tradición historiográfica hoy por hoy tan entronizada. Asimismo es de notarse que cualquiera que sea el valor de las conclusiones a que hemos llegado, no dejan de apartarse un tanto de la estricta doctrina heideggeriana de la ciencia histórica. En este apartado, pues, indicaremos primero el matiz de esa disidencia y, en segundo lugar, pondremos fin a estas consideraciones con algunas tendientes a aclarar cómo a mi parecer debe entenderse eso de la autenticidad predicada acerca de la ciencia histórica como aquí se postula.

1. INDEPENDENCIA DE LA CIENCIA HISTORICA

Lo primero que ha de notarse es que hemos mostrado hasta qué punto colmado la historiografía tradicional responde en todo a la descripción heideggeriana del modo inauténtico de ser de la existencia. Esto no deja de tener interés y aun cierta

novedad, porque aparte de que ofrece un ejemplo de peso no invocado por Heidegger para ilustrar su tesis de que la interpretación naturalista de la historicidad es consecuencia ineludible de la "caída", revela que, justamente, esa interpretación *es* la historiografía científica tradicional. Se saca así la consecuencia de que no poseemos ningún conocimiento científico verdadero histórico. El mismo Heidegger ha señalado en términos generales que las ciencias llegan al momento en que entran en una "crisis de los fundamentos", es decir, cuando la reflexión se dirige hacia los supuestos implicados en el punto de partida. Sólo se tendrán conocimientos verdaderos cuando la ciencia haya superado esa crisis. Desde tal punto de vista, este trabajo aspira a contribuir a la solución de la "crisis de los fundamentos" por lo que se refiere al conocimiento científico de la historia: revela que la tarea de esa ciencia consiste en explicitar la estructura particular del ser del pasado. El historiador verdadero deberá

afanarse por lo que *es* su pasado y no, como hasta ahora, por el *cómo pasó*.

Mas por otra parte, la importancia decisiva de esta solución estriba en que pone en alto relieve la singularidad absolutamente única del objeto de la ciencia histórica, pues que se trata de la explicitación del ser del pasado, pero en cuanto nos es estructuralmente constitutivo. Como la historia (historicidad hecha) es el único campo donde es científicamente captable el ser de la existencia humana, resulta que la verdadera ciencia histórica es, literalmente, ciencia, la única posible, del hombre, mas no ya del hombre-cosa de la concepción tradicionalista. La ciencia histórica verdadera, la historiología, tiene, pues, una primacía ontológica sobre todas las demás ciencias, gracias a la singularidad de su objeto, de tal suerte que puede definírsela, desde este punto de vista, como ontología científica. En esto hay una correspondencia exacta *mutatis mutandis* con lo acontecido respecto a la ciencia de la matemática pura que por su propio derecho puede reclamar

y ha reclamado la misma primacía en tanto que es ella verdadero conocimiento ontológico científico, mientras el hombre se concibe como una cosa dada, inmutable en naturaleza y desligado del mundo, cosa cuya existencia se despliega o "desarrolla evolutivamente" dentro del marco espacio-temporal geométrico y matemático tradicional. Aquí vemos con gran evidencia el sentido profundo que tiene la imitación del modelo de las matemáticas en que, según mostramos, consiste aquella celebrada "elevación de la historia a la dignidad de ciencia". Se trata, en definitiva, de explicitar matemáticamente el ser de la historia, de tal suerte que, sin violencia, hemos de caracterizar a la historiografía tradicional, pese a su verbosidad literaria, como el último y más serio intento de interpretar bajo la formalidad cuantitativa a la existencia humana.

Así vemos que de las ciencias propiamente dichas (la filosofía, cuyo gran negocio es inquirir por el ser en general, debe quedar excluida) las más extremosas son la

historiología y la matemática pura, extremosas en cuanto ambas aspiran a la primacía ontológica, de tal suerte que en cierto modo radical se excluyen, o si se prefiere, se invaden en sus fundamentos mismos. Mientras se crea que únicamente existe verdaderamente lo que es susceptible de captación por el método matemático, será forzoso que tarde o temprano ese sea el *a priori* sobre el cual se edifique la interpretación histórica, y eso en efecto fué lo que aconteció como vimos al analizar el método rankeiano de la historiografía. Sólo se concederá rango de evidencia a lo matemático, lo que, traducido al campo de la historia, significa que sólo es evidente lo que puede referirse a las coordenadas espacio-temporales propias a la concepción matemática clásica. Decir, pues, que Carlos V nació en Gante en el año de 1500 y que murió en el monasterio de Yuste el año de 1558, es un "hecho" tan evidente, inmutable y absoluto como pueda serlo el teorema de Pitágoras. Empero, ese "hecho" concebido como algo consumado e inva-

riable, justamente por eso, nada nos dice, ni puede, acerca del ser del pasado que así se trata de captar. A la inversa, en el momento en que el hombre deja de concebirse como cosa, substrayendo su ser a la captación matemática, esta ciencia verá invadido su *a priori* fundamental por criterios de evidencia propiamente históricos, que es, si no me engaño, lo que ya ha sucedido. En consecuencia, el problema del "grado" de historicidad en las ciencias no me parece planteamiento adecuado, salvo si se intenta una indagación provisoria para un "presente dado". Pero en rigor no se puede nunca tratar de si las matemáticas o cualquiera otra ciencia es más o menos histórica; ninguna es de suyo histórica, si se las ve como cosas; todas lo son igualmente si se las comprende como lo que son, a saber: "modos de ser del hombre".

En segundo lugar, caracterizada la ciencia histórica como explicitación de la estructura del ser con que dotamos al pasado al descubrirlo como nuestro pasado, se la constituye como ciencia independiente de

los resultados de una analítica existencial previa que, según parece, exigiría la doctrina heideggeriana de la ciencia histórica, lo que no impide que esos resultados coincidan con los obtenidos por la vía científica histórica y que, por lo tanto, se confirmen mutuamente. En efecto, vimos al exponer la doctrina de Heidegger sobre la historia que para él la tarea del historiador verdadero consiste en mostrar las posibilidades reales elegidas (que son los llamados "hechos históricos", o sea la historicidad hecha) por las existencias que fueron, distinguiendo los elementos únicos de los que se repiten. De este modo se trata de un conocimiento auténtico histórico, porque revelará a la existencia su verdadera historicidad, impidiendo que quede oculta en representaciones de la historia que presenten los "hechos" o como puro retorno o como pura unicidad. Para Heidegger, pues, lo absolutamente decisivo es que el historiador considere los "hechos" como "posibilidades reales elegidas". Tal, en efecto, sería según su doctrina el *a priori* funda-

mental de la verdadera ciencia histórica, pues que así quedaría determinada la formalidad bajo la cual el historiador examina al pasado como existente. Ahora bien, contra la idea de que la ciencia histórica tenga en su base un apriorismo, o sea la formalidad bajo la cual se examine el pasado, nada hay que decir. Si no lo tuviera no habría ciencia, y si no lo reconociera no habría verdadero conocimiento científico. Sin embargo, no me parece que pueda darse la misma conformidad a que el *a priori* fundamental de la historiología sea el contenido en la proposición ontológica de que un "hecho histórico" es, respecto a la existencia, "una posibilidad que el *Dasein* se ha decidido a escoger y a actuar". Puede muy bien ser que tal sea la consecuencia que pueda deducir la ontología de los resultados obtenidos por la historiología; en otras palabras, que semejante proposición es, en todo caso, un *a posteriori* de la ciencia histórica, y hasta si se quiere, su meta más alta. Pero según la doctrina heideggeriana se trata de un *a priori* del historiador que

por necesidad ha de recibir como un dogma filosófico, tanto más dogmático cuanto más se intente imponerlo bajo la consideración de que está garantizado por el análisis de la existencia humana previamente realizado por la filosofía. Aquí asume Heidegger una actitud semejante a la adoptada por Hegel para quien, como vimos, el postulado de un universo regido únicamente por la razón debe ser el dogma básico de la verdadera historiografía, aunque para la filosofía no se trata de un apriorismo, sino de una verdad firmemente establecida y demostrada. Esta actitud autoritaria y aun despótica de Hegel y ahora de Heidegger, impide la fecundación que es de esperarse de los avances filosóficos en el campo de las ciencias, y señaladamente de las llamadas ciencias del espíritu. Así no hay manera de constituir una ciencia histórica independiente. Está bien que en cuanto se trata de una ciencia tenga un apriorismo fundamental (examinar una estructura particular del ser), pero éste no le debe ser impuesto de afuera, aunque sea por la más alta

filosofía, sino que le resulta al objetivar la realidad que examina, es decir, al ponerse en presencia de un ser objetivo del cual, en el caso nuestro, se predica que es humano o relativo a nuestra vida. Tal y no otra es la formalidad bajo la cual se va a considerar al pasado, es decir, tal y no otro es el *a priori* básico de la verdadera ciencia histórica, cuyo conocimiento se alcanza mediante la solución de la "crisis de los fundamentos" de que ya hablamos. En la solución de esa crisis interviene la filosofía, en cuanto que se trata de una reflexión sobre los supuestos de la ciencia, pero tal intervención consiste en descubrir los supuestos implicados al constituirse la ciencia como paso de la perspectiva de la preocupación práctica a la teorética.

Me atrevo a pensar que en el caso de la historiografía tradicional no se ha advertido con suficiente claridad que la solución de la crisis de sus fundamentos no se limita a la explicitación de su *a priori* básico, sino que implica su destrucción total, en cuanto descubre que no es ese el verdade-

ro apriorismo del conocimiento histórico, sino de un conocimiento matemático. No se ha visto, pues, que el proceso de solución de la crisis de los fundamentos de la historiografía tiene dos momentos. En primer término, pide una reflexión sobre su *a priori* que, en el caso, no se detiene en la pura explicitación del mismo, porque se descubre que no es el verdadero apriorismo histórico, sino uno constituído a imitación de la matemática. Ello requiere una nueva reflexión a fin de conquistar los verdaderos fundamentos de una genuina ciencia histórica. Por consiguiente, me parece que el no haber reparado en esa peculiar complicación ha obligado a suponer que la historiografía, tal como la constituyó matemáticamente la escuela científica, tiene en su base un apriorismo correcto y por eso no ha habido más remedio que tratar de solucionar la "crisis de sus fundamentos" imponiéndole de afuera un correctivo dogmático sacado de la ontología. Pero lo cierto es que aquí se ha mostrado que existe la posibilidad de constituir independientemente y desde sus

bases una genuina ciencia histórica. En efecto, según nuestra manera de postular esa ciencia, su misión consiste en revelar la estructura de la historia, examinando al pasado bajo la formalidad de ser objetivo relativo al hombre. Será conocimiento verdadero en cuanto al mostrar esa estructura necesariamente mostramos la estructura humana, revelando así, por implicación, nuestra constitutiva historicidad. Al historiador no le compete ir más allá; es a la filosofía a quien corresponde sacar consecuencias filosóficas y metafísicas de ese genuino conocimiento histórico que la ciencia le entrega. La independencia entre ontología y ciencia histórica debe mantenerse, aunque una y otra necesariamente se complican y sus resultados coincidan y se confirmen. Pongámoslo así: la ciencia histórica es, si se quiere, analítica de las existencias que fueron (y que son a su modo), su misión es revelar la historicidad hecha; la ontología, en cambio, es conocimiento histórico de la existencia, su misión es mostrar la historicidad en cuanto tal. Entre ontología

e historiología hay, pues, una conexión íntima que no puede desconocerse sin falsear de raíz una y otra, lo que no significa que ésta quede subordinada a aquélla. Desde el momento en que se comprende que la verdadera ciencia histórica se constituye al objetivar el pasado como algo que pertenece a la estructura del hombre, se advertirá que complica un saber ontológico; pero a la inversa, la ontología necesariamente complica un saber histórico. Desde este punto de vistà cabe decir que lo hasta ahora publicado de *Ser y Tiempo* es en cierta forma un estudio histórico, y aun quizá pudiera decirse que es la ontología biográfica del propio Heidegger, pues que su concepción del modo de ser auténtico de la existencia reconoce, como no podría ser de otro modo, un ideal previo formado por Heidegger dada la "situación" de su vida. Por otra parte, la ciencia histórica, como toda ciencia, también empieza por una idea precientífica de su objeto; pero, precisamente, esa idea no es ni puede ser un postulado filosó-

fico elaboradísimo como quería Hegel y al parecer pretende Heidegger.

2. ESTRUCTURA DE LA HISTORIA

Estas consideraciones nos encaminan a tratar el último punto anunciado al principio de este apartado, es decir, cómo ha de entenderse eso de la autenticidad de la ciencia histórica verdadera. Es verdadera cuando es auténtica. Tal es, en esencia, lo que hemos afirmado. Pero ¿tenemos ya una noción suficientemente clara de las consecuencias de semejante tesis? Esta pregunta implica que reflexionemos más a fondo sobre el alcance del concepto de autenticidad tal como, en seguimiento de Heidegger, lo hemos venido utilizando. En beneficio de la claridad, tratemos de resumir parcialmente lo principal de este aspecto de las enseñanzas del filósofo, sin que ello exima al lector de la obligación de enterarse directamente de la tesis tal como la expone su genial autor. El resumen sólo servirá

para ponernos en estado de determinar hasta qué punto podemos conformarnos con las últimas y definitivas consecuencias e implicaciones de la tesis, con lo que acabaremos de perfilar nuestra manera de concebir el sentido de la verdadera ciencia de la historia.

Lo primero que debe decirse es que Heidegger ataca a fondo la noción de substancia, en cuya base está la primitiva e inevitable manera de considerar la existencia humana como algo dado, como una cosa. Pero semejante ataque no implica el rechazo del yo, sólo que no se tratará, naturalmente, de un yo substancial. "*Ser yo*" es decidirse por ciertas posibilidades; el yo no es, por lo tanto, un hecho cumplido. Ahora bien, si eso es "ser-yo", hay la posibilidad de optar por posibilidades que no me son propias, puedo "decidirme contra mí mismo". La existencia está en la necesidad de optar por posibilidades auténticas o inauténticas de sí misma, dando lugar así a los dos modos fundamentales de ser: el modo auténtico y el inauténtico. Partien-

do de esta noción básica, Heidegger llegará a determinar con admirable precisión en qué consiste en ultimísima instancia la posibilidad radical del modo auténtico de ser; pero no anticipemos demasiado. Conviene primero dar algunas explicaciones absolutamente indispensables para la mejor inteligencia de su pensamiento. Nos advierte el filósofo que la opción por el modo inauténtico es, con mucho, lo más frecuente, si bien no es irrevocable ni necesaria. A la opción por la inautenticidad llama la "caída" que, en consecuencia, es algo que está siempre "en instancia de revocación o agravación". Por otra parte, no debe entenderse el modo de ser inauténtico como un "menos ser". La inautenticidad es algo positivo y real, consiste en "no ser sí mismo", lo que no significa el no ser, sino el ser de un modo peculiar. Este modo de ser de la existencia es el más frecuente y habitual. Heidegger llegará, pues, a identificar las manifestaciones de la vida cotidiana con el modo inauténtico de la existencia, aunque no apriorísticamente, pues

es partiendo del análisis de esas manifestaciones como llegará *a posteriori* a semejante identificación. Llevado por el hilo de sus descripciones, el filósofo se preguntará por el sujeto de la vida cotidiana, para concluir que se trata de un sujeto neutro e impersonal al que todos estamos sometidos. Es el *Man*, el "uno", "el *se* del 'se dice', 'se habla', etc. . . ." En suma, ese sujeto de la vida diaria es ese "*se*" impersonal que a todos nos absorbe y que en todo tiempo trata de imponer un *standard* que funde mi yo con los otros, eximiéndome de mis responsabilidades propias y, por lo tanto, impidiéndome ser mi yo mismo. Se me indica despóticamente lo que he de decidir en todos los casos, lo cual, convertido en hábito, me sujeta cada vez más a la tiranía del *Man*, y al mismo tiempo hace cada vez más difícil realizar mis personales y propias posibilidades. En una palabra, en contrapartida al modo de ser auténtico que es "ser sí mismo", el modo inauténtico es "ser uno mismo". Es "uno" y no "yo" el verdadero sujeto de quien ha

"caído" en la vida cotidiana. La autenticidad se manifiesta por la realización de lo más propio, lo exclusivo, lo radicalmente personal. La inautenticidad, en cambio, es disimulación, olvido y huída de eso mismo. Aquí conviene advertir que todo esto no adquiere sentido pleno si no se tiene en cuenta la tesis heideggeriana de la "cura", según feliz expresión con que el filósofo español José Gaos ha traducido el término alemán correspondiente. Está claro, sin embargo, que no es este el lugar para exponerla. Conformémonos con recordar que para Heidegger, la "preocupación" es la "manera como la existencia está en el mundo"; el mundo no engendra la preocupación, ni ésta engendra a su objeto, de tal suerte que el *Dasein* existe en cuanto preocupación. La estructura misma de la existencia es "cura" o "cuidado".

El segundo paso se da, notando que cada uno de los modos de la existencia tiene su correspondiente manera de interpretarse. El modo inauténtico interpreta todo en función de un mundo circundante que ab-

sorbe la atención en cuanto cosa u objeto para beneficiarse de él, de tal manera que el hombre acaba por concebirse a sí mismo como una cosa más en medio de las otras cosas. Tal es el origen de ese "cosismo" de que tan larga mención venimos haciendo desde el principio de este ensayo. Pero no se incurra en el equívoco de pensar que la existencia se convierte en ese Midas plebeyo que todo lo cosifica como el resultado de su afán pragmático. Heidegger nos previene que es al revés, es decir, que el hombre se entrega al trabajo afanoso para procurarse a sí mismo el *comfort* de concebirse como cosa, a fin de no afrontar su verdadera condición y las responsabilidades que su existencia bien interpretada le revelarían. De aquí resulta que, desde este punto de vista de la interpretación, la autenticidad se manifiesta en la actitud de no aceptar las interpretaciones "hechas" que encuentra, sin una reflexión profunda sobre ellas para descubrir sus supuestos y asegurar siempre el contacto con la realidad.

Identificado el modo inauténtico de ser con la vida cotidiana, no resultará sorprendente que el modo auténtico resulte algo enteramente excepcional. La autenticidad es algo que se conquista, pues todos los hombres empiezan por ser inauténticos. Ello pide un esfuerzo constante y casi heroico. Se trata de la rebelión contra la tiranía del *Man*, del "uno", del "*common sense*" y del "*standard*" del hombre de la calle, del hombre de la vida diaria. Mas por otra parte, la conquista de la autenticidad es precaria: nunca se es auténticamente en todo tiempo, ni tampoco en todo. La inautenticidad es una tentación permanente para quien ha alcanzado alguna vez su contrario. El varón heroico, llamémosle así, se ve combatido por esa tentación y sucumbe con frecuencia; sólo cuando reacciona, haciéndose violencia, se eleva al modo auténtico, es decir, opta por las posibilidades de ser más propias y más personales en que está. Se advertirá, pues, que autenticidad e inautenticidad mientan posibilidades estructurales del hombre. No se trata de dos

existentes, sino de la única existencia de un mismo ser según dos modalidades.

También nos amonesta Heidegger contra la tendencia a creer, según parecería congruente, que el hombre de la autenticidad es una especie de ermitaño adusto viviendo en aislamiento y dedicado sólo a ciertos menesteres de la más alta dignidad. Está bien decirlo desde ahora: Heidegger se empeña en no conceder jerarquía de valor al modo auténtico de ser sobre el inauténtico. La autenticidad, justamente, implica lo contrario del aislamiento, porque ella revela que el hombre es estructuralmente en el mundo y en común con los otros. Tampoco implica descuido, negligencia o desprecio de los afanes diarios. Al hombre auténtico no se le conoce por lo que hace; exteriormente puede parecer igual a todos. La autenticidad, pues, no impone tal o cual profesión o dedicación: el barrendero puede vivir auténticamente, como inauténticamente puede vivir el filósofo, el artista o el científico. La autenticidad no está en lo que se hace, sino en cómo se hace; pero la deci-

sión de hacer esto o aquello es libre. Por otra parte, es característico de la autenticidad reconocer plenamente el poder e imperio del modo de ser cotidiano, pues sólo así será libre y "dueño de su destino", ya que sabrá que en muy considerable proporción las posibilidades en que está provienen de ese modo de ser. Es decir, reconoce su "situación", sabe "dónde está", conoce lo que se le impone y lo acepta, pero no ingenuamente, porque tiene conciencia de ello. La autenticidad, pues, no es "un estado", ni tampoco es un hábito: la "situación" es variable y pide un estar permanentemente sobre las armas para no incurrir en la "caída". Sin embargo, por más esfuerzos que se hagan, jamás se logra definitivamente.

Por último, si la autenticidad es "ser sí mismo", es decir, optar por las posibilidades de ser más propias, por lo más exclusivo, lo radicalmente personal, hemos de preguntar con Heidegger acerca de esas posibilidades. A esta interrogación el filósofo contesta que es una, que es la muerte, nuestra propia y personal muerte de cada uno

de nosotros. Como la existencia es "poder ser", mientras es, es incompleta. Al realizar una posibilidad siendo, se abren nuevas posibilidades. Solamente la muerte hace excepción: ella nos completa. Es a la vez la más extrema de todas y la más propia: "nadie puede morir en lugar de otro", y en ella "nos va" la totalidad de nuestro ser. Por otra parte, es una posibilidad constante e ineludible: la existencia es siempre capaz de morir y en todo tiempo está a punto de muerte; ante el morir se encuentra totalmente indefensa. El hombre, dice Heidegger, es "para su fin"; la existencia es "ser para la muerte".

Con su maestría habitual analiza Heidegger la interpretación inauténtica de la muerte. Para el hombre de la cotidianidad se trata de un suceso que viene de afuera, no de una posibilidad inherente al existir mismo. Ello es así porque precisamente la inautenticidad consiste en no hacerle frente en todo momento a esa posibilidad, no de que "tenemos que morir algún día", sino de que somos ya muerte. A la inversa, la

autenticidad consistirá en lo contrario, es decir, asumir esa posibilidad tal cual es e interpretar todo dentro de su horizonte. Todas las otras posibilidades están condicionadas a esta suprema, extrema, propia, constante e ineludible posibilidad del existir. La posibilidad de muerte, dice Heidegger en frase insubstituible, "revela mi posible imposibilidad". Vivir soportando esa revelación es vivir según el modo auténtico de ser de la existencia; postula negarse a toda tentativa de disimulo, a todo intento de "huída"; lo contrario será siempre lo inauténtico, banalidad, charlatanería.

En páginas anteriores nos anticipamos a mostrar que el famoso postulado de la historiografía tradicional, aquello de que "el pasado es algo que no tiene ni puede tener ninguna influencia sobre la vida", se aplicaba al modo cotidiano de interpretar la muerte. Ahora comprendemos a fondo de qué modo ese postulado no es sino la huída ante la revelación de nuestra "posible imposibilidad", y por consiguiente, comprendemos en qué sentido definitivo la his-

toriografía es maniobra del modo de ser inauténtico de la existencia. Conviene traducir esta afirmación al plano del conocimiento. Puesto que la autenticidad y la inautenticidad son modos de ser, también son modos de conocer. Al modo inauténtico corresponde un descubrimiento (la noverdad) que es huida de la muerte, o sea de aquella radical posibilidad que condiciona a todas las demás, es decir, la existencia misma. Nunca, pues, descubrirá la existencia en su totalidad. Por lo contrario, eso precisamente es lo que hace el conocimiento auténtico. Cualesquiera que sean las vías de acceso y las condiciones de la situación, descubrirá la totalidad. Por eso, el modo de ser auténtico es también el "modo privilegiado" de conocer, y de suyo va que toda ciencia verdadera debe necesariamente implicar ese modo privilegiado. A esto, en substancia, se reduce el esfuerzo de sentar en estas páginas las bases de una historiología que no tenga por fundamentos la interpretación cotidiana de ese sujeto impersonal y neutro que no es nadie, pero que

impone por todos los medios a su alcance su "*standard*" garantizado por la evidencia del "*common sense*", y que en cambio ofrece por la sumisión servil el "*comfort*" de la irresponsabilidad personal. Sea cual fuere el juicio de valor que en definitiva no puede menos de tenerse (contrariando el sentir de Heidegger) acerca de los dos modos de ser, lo cierto es que la historiografía tradicional es todo eso que acabamos de decir: "*standard*", "*common sense*", "*comfort*" e "*impersonalidad*". El análisis que hemos llevado a cabo no puede dejar lugar a duda a este respecto, confirmando así, con un ejemplo notable, el sentido general de la analítica heideggeriana de la existencia, aunque estrictamente quizá fuera mejor decir que confirma la analítica de la expresión del modo inauténtico de ser de la existencia. Por encima de todo se destaca, pues, una afirmación capital respecto a la "autenticidad" del conocimiento histórico según aquí se ha postulado. Sólo será verdadero conocimiento si, aprovechando y trascendiendo el "se dice" heredado de

la tradición, se eleva a revelación personal la realidad examinada. Sin duda no puede aspirar a la evidencia (referencia al sentido común), ni, por consiguiente, a proponer algo demostrable y probado en sentido estricto (referencia al *standard* común). Está claro, también, que no ofrecerá oportunidades a la actividad afanosamente perezosa e irresponsable del erudito investigador consagrado por la historiografía. En cuanto que es conocimiento de realidades y no de imágenes o ideas, de un modo u otro ha de ponernos en trance extremoso de nuestra máxima posibilidad, sea la muerte, como quiere Heidegger, sea la salvación eterna, como sin duda pensará el cristiano. La única verdad que sabemos acerca de la verdad es que es re-velación. Nunca la verdad verdadera ha tenido otro nombre. A esto, en rigor, *queremos limitar el sentido con que afirmamos que el conocimiento histórico aquí postulado es auténtico.* Desde su "situación" el historiador deberá descubrir y revelar la estructura de la realidad que examina, sin quedarse nunca en la pura

idea heredada o representación recibida de esa realidad. A eso se alarga la máxima posibilidad de su ciencia. Por consiguiente, hablando con rigor, cuando predicamos la autenticidad de la historiología nos atenemos al puro esquema de las dos modalidades de ser de la existencia, en cuanto tal esquema. En efecto, concebida la existencia como "poder ser", y no se ve de qué otro modo ha de concebirse sin recaer en el "cosismo", se tiene que conceder la permanente posibilidad estructural de la "caída", o lo que es lo mismo, se tiene que admitir como bueno el esquema de los dos modos fundamentales de ser. La historia, por otra parte, ilustra tal afirmación. A lo largo del pasado se descubre en todo momento dado una situación que postula autenticidad e inautenticidad; caída o resolución; en suma, responsabilidad o huída ante las más personales y definitorias posibilidades del sí mismo. Sin embargo, tal confirmación histórica plantea, a su vez, el grave problema de determinar si el contenido del esquema dinámico de los modos de ser es o no siem-

pre y necesariamente el mismo. En una palabra, el problema de saber si el "ser para la muerte" descubierto por el análisis de Heidegger, es en todo caso y para todo tiempo la posibilidad más radical y extrema de la existencia. Puede pensarse que para Descartes, por ejemplo, los modos de ser auténtico e inauténtico de la existencia solamente tienen sentido real en el horizonte de la razón, de tal manera que la posibilidad más radical de todas quedaría enunciada al decir que el hombre "es para la razón". Desde el punto de vista heideggeriano se dirá que se trata de un subterfugio de la huída ante la muerte, y en efecto, así lo es. Pero, puestos en la "situación" de Descartes, ¿qué nos impide pensar que el "ser para la muerte" heideggeriano no sea un subterfugio de la huida ante la razón? Y a su vez, desde la "situación" trascendente del Cristianismo, es claro que tanto la postura cartesiana como la heideggeriana no serán sino cobardes huídas, engaños charlatanes ante la terrible, inalienable y personalísima responsabilidad de asumirnos

en todo momento en cuanto "siendo para Dios". Estas breves indicaciones sirven para sugerir que el contenido del esquema de las modalidades de ser de la existencia que Heidegger descubre por medio de su analítica, no es, por lo pronto, sino la respuesta adecuada y profunda a la "situación" del propio Heidegger, que es a un tiempo en términos generales nuestra situación, la de "nuestro tiempo". En ello, por otra parte, estriba justamente su valor y su verdad. En efecto, según enseña el propio Heidegger la "situación" o el "dónde uno está" se constituye por las "posibilidades reales" y éstas están determinadas en proporción muy considerable por la "herencia" del pasado, es decir, por actos y posibilidades anteriores. Pues bien, ¿cuál es nuestra herencia? ¿cuáles las posibilidades anteriores determinantes de nuestras posibilidades reales? Se trata, sin duda, del racionalismo moderno y de lo que podemos llamar sin intención peyorativa su fracaso, o quizá fuera mejor decir su agotamiento en cuanto que fué posibilidad del "ser para

la razón". Tal fracaso o agotamiento nos ha dejado el legado de la contingencia pura del existir humano que sólo estaba implícito como supuesto oculto de la fe racionalista. Es decir, que la contingencia se ha desvelado como posibilidad y se ha constituído en "posibilidad real" de nuestra situación. De aquí parte Heidegger al formarse una imagen ideal de la vida auténtica, imagen que es previa a todo su análisis. Mientras se mantuvo la *fe* en la razón, fué imposible cobrar conciencia plena de la contingencia pura, porque no era *esa* la "posibilidad real" de la situación. Pero en el momento en que la posibilidad "ser para la razón" se realiza con la plenitud que le es dable, es decir, en el momento en que se agota en cuanto posibilidad radical y extrema del existir humano, surge, como herencia, la negatividad de ese "fracaso", el cual, nos lega desnudos de toda fe, los puros presupuestos inmanentistas del racionalismo en forma de "posibilidad real", la verdaderamente constitutiva de nuestra "situación". De aquí la obligación en que estamos todos,

so pena de abismarnos en la inautenticidad de nuestro tiempo, de asumir esa herencia; de aquí que Heidegger identifique el existir con ser-en-el-mundo; de aquí la verdad de descubrir la existencia como "ser para el fin"; de aquí la revelación de nuestra muerte como "posible imposibilidad"; pero de aquí, también, la esperanza, siquiera, de que la imposibilidad sea imposible.

Sin embargo, la ingenua historicización de la tesis heideggeriana en los términos insinuados no le hace justicia a esa tesis ni, por consiguiente, resuelve nada en definitiva. Heidegger es el primero, congruente con su postura general, en admitir que su analítica de la existencia tiene un supuesto pre-filosófico o sea una imagen ideal de la vida auténtica, que le sirve de punto de partida para sus descubrimientos. Toda pregunta supone un saber de aquello por lo que se pregunta. Esa imagen ideal la saca Heidegger de la "situación" o si se quiere, de la experiencia. Es algo que se le "impone". Sin embargo, también sostiene Heidegger que su análisis, puramente descripti-

vo, confirma y verifica ese presupuesto, y la demostración de ello es que no hay (sin absurdo) otra posibilidad tan extremosa y radical como la muerte, tal como él la describe. A esto hay que decir que tiene razón si se le concede el postulado de la inmanencia pura, o sea la identificación de la existencia con el ser-en-el-mundo. Es decir, si se le concede que toda idea y aun sentimiento de trascendencia es literalmente *un absurdo*. Tal es en una palabra la gran cuestión planteada por esta filosofía. Pero ¿debemos y podemos afirmar rotunda y definitivamente que se trata de un absurdo? Todo parece indicar que así es en efecto. Pero ¿qué es realmente lo absurdo? Quizá la contestación a esta pregunta abra una puerta inesperada.

¿Qué conclusión legítima puede sacarse de la postura heideggeriana vista en conjunto? En toda lealtad hay que concederle al filósofo la "verificación" de su presupuesto inicial. Se trata, como él mismo reconoce, de "un círculo", pero no de un círculo vicioso. Pero preguntemos más, pre-

guntemos ¿qué muestra la analítica heideggeriana desde el punto de vista de la "situación" de donde ha salido el presupuesto inicial verificado por esa analítica? Nos muestra que la "situación" en cuanto "presente" es radicalmente extremosa, puesto que la posibilidad real que constituye esa situación es la que Heidegger descubre que es: la muerte, la contingencia radical, la nada. Pero entonces, si las posibilidades reales son en efecto reales, es decir, las únicas por las cuales en un momento dado concreto puede optar efectivamente la existencia, aquellas posibilidades que sean diametralmente sus contrarios, tendrán *por necesidad* que ser lo definitorio del absurdo para la existencia que es en aquellas posibilidades reales. Serán, ni más ni menos, las "posibilidades irreales" por excelencia. Ahora bien, toda situación es *extremosa*, atenta la posibilidad real última que la constituye, pero cabe pensar que no toda situación es extremosa en el grado radical que demuestra serlo esta situación muestra de donde parte Heidegger. Es decir, que

cabe pensar que no toda situación esté constituída necesariamente por unas "posibilidades reales" a las que se opongan unas totalmente irreales. Para la existencia cuya situación esté constituída por, digamos, la posibilidad real extrema de "ser para la razón" o de "ser para la virtud", lo "absurdo" sería, sin duda, lo irracional o lo vicioso. Sin embargo, no serían posibilidades totalmente irreales, porque el comportamiento del modo de ser auténtico de esa existencia tendría que correr el riesgo de optar por el "absurdo", no por falla en la decisión de ser auténticamente, sino por necesidad. Por ejemplo, en el caso de tener que decidirse a actuar eligiendo entre dos posibilidades en que no fuera discernible cuál era la más racional o virtuosa. Esto es lo que no puede acontecer en la situación de la existencia que descubre como su posibilidad última el "ser para el fin". Por eso, pues, descubre necesariamente que un "más allá" es lo absurdo radical.

Adviértase que hemos logrado reducir lo absurdo, no a lo falso, sino puramente

a *lo no optable dada una situación concreta*, y el problema ahora se convierte en poder determinar si en toda situación concreta lo no-optable es siempre lo mismo. Eso sostiene Heidegger, y si así fuere, hemos de resignarnos a nunca abandonar la revelación de nuestra radical contingencia tal como, a través de la muerte, la descubre la analítica heideggeriana.

Se pensará que puede aducirse para solución de este problema una instancia histórica. Heidegger rechazaría con justicia todo lo que a este respecto pueda intentarse. No se trataría jamás de una "posibilidad real". Para él, la situación nunca varía en este punto; por encima de la imprevisible variedad de las decisiones que impone la vida, la existencia, siendo en su modo auténtico, se proyectará siempre en la pantalla de su radical finitud. Lo mismo vale para el futuro, y nada se gana con pensar ingenuamente que cambiará la situación de ahora, si no se indica, por lo menos, el sentido del cambio como posibilidad real de una alteración de la perspectiva heideggeriana. Todo

está, pues, en ver si la mostración que hace Heidegger, fincada en que es absolutamente imposible siquiera concebir una posibilidad de ser de la existencia más extremosa que el "ser para el fin", puede o no combatirse de alguna manera. Ahora bien, no veo de qué modo pueda decretarse la falsedad de esa mostración, ni según sus propios postulados, ni menos aún por vía de "demostraciones" que en rigor pertenecen siempre a un tipo particular de conocimiento que no puede legítimamente elevarse a instancia suprema. Sin embargo, quizá sea posible llegar a considerarse la posibilidad del "ser para el fin" bajo la especie existencial de lo "absurdo" que, según sabemos, no es lo falso, sino en todo caso, lo no optable en una situación dada. En efecto, si es imposible siquiera concebir algo más extremoso que el "ser para el fin"; sí que es posible concebir algo *igualmente* extremos, o sea el "ser para el comienzo", posibilidad fundamental y dominante de la trascendencia, cuya revelación última sería que la imposibilidad es imposible, o en

otras palabras, que la muerte como "mi posible imposibilidad" es el absurdo radical. Este "ser para el comienzo" sería, pues, una interpretación también de la muerte, de "mi muerte", pues *mutatis mutandis*, tiene ella las mismas definitivas características descritas por Heidegger. Es ineludible, constante propia y extrema. Es cierto que dada la situación nuestra, constituída por las posibilidades reales determinadas por la herencia proveniente del racionalismo, no se puede mostrar con una analítica directa de la existencia que ella sea radicalmente "ser para el comienzo"; pero basta la inteligibilidad de esa posibilidad como el "absurdo", es decir, en referencia a la mostración analítica del "ser para el fin", para que pueda concebirse como la posibilidad real de una situación concreta, situación en que "la nada" sería el absurdo. En una palabra, la misma analítica de la existencia tal como la lleva a cabo Heidegger muestra que el "ser para el comienzo" es, si no una posibilidad real, sí una *posible posibilidad real*; en suma, una esperanza. Porque ¿cuál

podrá ser la "herencia", cuál el mensaje que trasmitirá nuestra existencia como "ser para el fin" a la "situación" por venir? ¿No será, acaso, su contrario? Indicamos aquí el verdadero y más profundo y vital sentido del historicismo, que, como repetidas veces hemos dicho, es siempre salida de una aporía.

Con estas consideraciones nos atrevemos a matizar el contenido rígido que le da Heidegger al esquema dinámico de los dos modos fundamentales de ser de la existencia humana. Tal como postulamos el verdadero conocimiento histórico, sus resultados (mostración de la estructura de la realidad histórica según la descubrimos desde nuestra situación), no podrán menos de beneficiarse como confirmación del "ser para el fin", puesto que la verdad la fundamos nosotros y ese "nosotros" es la "situación" constituída por aquella extrema y radical posibilidad. Ello, sin embargo, no significa el abandono total de la esperanza como la hemos entrevisto. Por la misma razón que se acaba de indi-

car, la crítica que hemos hecho a la historiografía tradicional debe sostenerse en función del "ser para el fin", es decir, como subterfugio de huída ante la muerte. Para ella, sin embargo, no hay esperanza o por venir: el mismo tipo de crítica podría hacérsele en función del "ser para el comienzo", es decir, como subterfugio de huída ante la vida.

Esto nos advierte que carece de todo sentido preguntar si uno de estos dos extremos es el verdadero. Lo *"absurdo"* es tan verdadero como lo *"real"*. Ninguna de las dos posibilidades extremas tiene sentido independiente de la otra; por eso, justamente, son extremas. La una es lo "absurdo" de la otra; ambas se son inherentes, se complican. La verdad, pues, si hemos de hablar así, está en intuir, digamos, la implicación estructural de las dos posibilidades más extremosas de la existencia humana, tomándolas en su radical oposición, que, sin embargo, no es la contradicción excluyente de los lógicos. Se excluyen en cuanto "posibilidades reales", pero se incluyen en cuan-

to posibles posibilidades. Creemos que de esta manera se matiza la manifiesta unilateralidad de la postura heideggeriana, que es donde radica su terrible fuerza, pero al mismo tiempo su implícita debilidad. Que "somos para el fin", quién puede ya negarlo después de Heidegger. Otra cosa es si *nada más* somos para eso. Al fin y al cabo, pese al manifiesto anti-intelectualismo de *Ser y Tiempo*, la actitud de "ser para el fin" es, dada la situación de donde se ha partido, la actitud "razonable", porque también la razón puede aspirar al heroísmo. Pero siempre estará ahí lo "absurdo" invitándonos a tentar su aventura irracional y descabellada, pero tan *auténtica* como la que más. ¿No es ésta la lección permanente e ineluctable del Quijote?

El reclamar para lo absurdo el reconocimiento de sus derechos inalienables, abre una perspectiva de rica promesa cuya explicitación no puede, sin embargo, intentarse ahora. Basten, pues, unas postreras consideraciones que, según pienso, no andarán del todo fuera de lugar.

Hoy por hoy, al genio de Heidegger debe concedérsele todo, menos el absurdo de no haber escuchado en su pensamiento la posibilidad de lo absurdo. Nada más recio que su teoría del conocimiento, piedra angular del grandioso y cuasi poético edificio que ha levantado su mente esclarecida. Una vez que nos lo ha dicho, reclama el privilegio de evidencia su descripción de la estructura del humano existir como "cura" o "cuidado". Existir a lo humano, otra cosa será a lo animal o a lo divino, es poder ser, ser para esto o aquello. Mas si a lo absurdo, en el sentido explicado, ha de dársele cabida, como en efecto pienso que ha de dársele, la concepción dinámica de la existencia debe enriquecerse con la infinita promesa de esa posibilidad.

Está muy bien la lección, por otra parte antiquísima, de que vivamos en presencia de la muerte, la propia, mi muy la muerte mía, antídoto único y poderoso contra la tentación de rebajar nuestro estatuto a la indignidad de cosa; pero si es innegable que somos para la muerte, la luz

de nuestro existir descubre, pienso y creo, por vía de la razón y de la sinrazón, dos modos de ser del morir igualmente rigurosos y terribles, pero de signo inverso, y por eso, ninguno de los dos totalmente siendo. Quiere ello decir, para traducirlo en marco de posibilidades, o sea de vida, que nuestro poder ser, o sea el existir humano, es dentro de una infinita y variable gama de posibilidades contenida dentro de dos extremos, constituídos, cada uno, por las más extremosas posibilidades, ambas inscritas imborrablemente en la estructura de la existencia, y en función de las cuales constituimos el ser y la verdad de la muerte. Existimos, pues, a un tiempo, nunca totalmente, como mi "posible imposibilidad" y mi "imposible imposibilidad", y dentro de estos dos abismos nos damos como la espuma de una ola combatida por dos vientos contrarios.

Mas también tenemos el privilegio de la libertad y en consecuencia, el poder de optar por el dominio de nuestro destino. Somos, como enseña el maestro de la filo-

sofía contemporánea, de dos modos fundamentales, de tal suerte que en todo momento estamos en la tentación de falsear la vida y en la opción de afrontarla con la nobleza de la autenticidad. Estos dos modos del ser de la existencia es esquema estructural para todas las "situaciones" posibles en que pueda estar la existencia, es decir, para todos los momentos concretos en que cierto repertorio limitado de las infinitas posibilidades queda constituído en repertorio de las "posibilidades *reales*" de ese momento. *La vida se da, pues, dentro del complicado dinamismo de dos extremos de modo de ser y dos extremos de posibilidades del existir.* Empero, siempre tendrá a la vista como horizonte definitivo, solamente aquel de esos dos extremos de la posibilidad, al cual, por decirlo así, el repertorio de posibilidades reales constitutivo de la situación esté más cercano. Esta "cercanía" está determinada, claro está, por los supuestos últimos del repertorio concreto de "posibilidades reales" según apunten hacia uno de los dos radicales extremos, y la autenticidad con-

sistirá, en ese momento, en encararse resueltamente ante la muerte, interpretada según ese extremo de la posibilidad en cuestión, de tal manera que así quedan estructuralmente articulados los dos órdenes de límites del existir y del ser. En cambio, la otra posibilidad radical y extremosa, constituirá el horizonte de lo *absurdo* de esa situación concreta. Estará sumida en las tinieblas, y solamente se expresará en manifestaciones misteriosas, cuyo último sentido será incomprensible, pero fascinante.

El vivir es, entonces, siempre un estadio intermedio entre esas dos parejas de extremos. La autenticidad es, como dice Heidegger, conquista precaria; nadie puede ufanarse de alcanzarla definitivamente, no puede convertirse en hábito. También, digo, la ocultación de los supuestos de las posibilidades reales dadas es ocultación precaria, y así como en los modos de ser de la existencia hay la "caída" y la elevación, así hay la "crisis" del poder ser que es nuestro existir, que nos impulsa hacia el absurdo. Y si el dinamismo del ser está en lo que

Heidegger describe como aquél "correr hacia la muerte", el dinamismo del existir está en un *correr hacia el absurdo*, carrera, esta última, que va planteando situaciones constituídas por repertorios de posibilidades reales, siempre proyectadas en el horizonte de la muerte, pero cada vez más "cercanas" a ese absurdo, hasta que, alcanzada la situación más extrema dable, milagrosamente, casi, el absurdo se torna en evidencia y la evidencia en absurdo. ¿No es ésta, acaso, la trayectoria del inmanentismo moderno? ¿No será, acaso, también la trayectoria del trascendentalismo del porvenir? Pero en todo rigor, bueno es ver que esta última pregunta no contiene sino esperanza, la esperanza historicista, si se quiere, puesto que historicismo no es sino otro nombre para designar ese correr hacia el absurdo de nuestra existencia. O el historicismo es salida de aporías vitales o no es nada; pero a la vez, o la vida jamás está en trance de una aporía definitiva o no es vida. Quede la obvia consecuencia a la sagacidad del bondadoso lector.

Mas si la vida del hombre se da entre esas dos constitutivas parejas de límites del existir y del ser, y es ella, por consiguiente y por necesidad, fluctuación intermedia, la historia, la vida vivida, ha de acusarlo en su oculta estructura. Tal mostración será, pues, en efecto, la más alta y en rigor verdadera meta de los afanes del historiador genuino. Descubriendo con su propia luz la realidad histórica, explicitará en interpretaciones siempre personalísimas las entrañas de esa realidad que es tan suya. Topará consigo mismo en cuanto que su propia vida, como las otras, y como las ya vividas, son estadios intermedios de posibilidad, que, por serlo, han de manifestar la inherencia de los extremos límites que los determinan. La inautenticidad se manifestará concretamente a lo largo de la historia en múltiples y variadas formas. También, sin embargo, acontecerá lo propio para su contrario. En una situación concreta, determinada en buena parte por la "herencia" y constituída por "posibilidades reales" de supuestos trascendentalistas, lo auténtico

será afrontar la muerte, la de sí mismo, reconocerla en las propias entrañas, sí; pero en cuanto instancia dominante que obligue a que cada quien asuma en todo momento la personal existencia como responsabilidad, no menos pesada, terrible y angustiosa, de ser para un comienzo radical.

3. UNOS EJEMPLOS A LA ESPAÑOLA

Queremos cerrar estas páginas con unos ejemplos que documenten descriptivamente la concepción de la vida humana como estado dinámico e intermediario entre los extremos del orden del modo de ser, por una parte, y del orden de las posibilidades del existir por la otra.

Veamos, en efecto, en primer lugar, cómo la trágica existencia de nuestra Sor Juana Inés de la Cruz nos ofrece un precioso ejemplo de lo que fué una vida auténtica en una "situación" en que las "posibilidades reales" eran, por herencia del pasado, mezcla alícuota de inmanentismo y trascen-

dencia. Estado intermedio en que la razón hace estragos en la calma y en que, para recobrar a ésta, ya no basta el consuelo de la religión. Presenciamos un rudo combate que sólo alcanza inestable tregua cuando la que fué monja por voluntario sacrificio, que no por vocación, se ve orillada a descargar en Dios la fatiga y responsabilidad de vivir a la altura de las exigencias de su entendimiento. El racionalista tiene fe en la razón y puede creer en Dios; el hombre religioso tiene fe en Dios y puede creer en la razón; pero tener fe en Dios y en la razón a un mismo tiempo, es vivir, si auténticamente, con el ser arraigado, desgarrado si se prefiere, en la posibilidad real, única, extremosa y contradictoria, constituída por dos posibles imposibles del existir humano. Constreñida para desahogo del alma, Sor Juana confiesa en aquella celebrada carta a Sor Filotea "sus más sellados secretos" que nunca antes habían salido de su boca, excepto para quien debieron salir. "No negaré —dice— que desde que me rayó la primera luz de la razón, fué tan vehemente y po-

derosa la inclinación a las letras que ni ajenas reprehensiones (que he tenido muchas) ni propias reflejas (que he hecho no pocas) han bastado a que deje de seguir este natural impulso que Dios puso en mí. Su Majestad sabe por qué y para qué." Es Dios, pues, quien debe responder, pues que Dios puso en ella la pasión racional. Trata así, Sor Juana, de negarse al irresistible llamado de su intimidad, negación que alcanza punto de doloroso desgarramiento cuando confiese en seguida el empeño que puso para substraerse a esa vocación. Primero recurre a Dios para que sea El mismo, como principal responsable, quien la libere de su miseria. Su Majestad "sabe que le he pedido que apague la luz de mi entendimiento, dejando sólo lo que baste para guardar su Ley". Es el "clamé al cielo, y no me oyó" tan típico de lo español. Pero a la inversa del Tenorio que se abandona a la inautenticidad del pecado, nuestra Sor Juana prosigue la lucha, desde entonces heroica, tratando de sacar el remedio de la flaqueza propia, puesto que no le viene del cielo:

"Sabe también Su Majestad que no consiguiendo esto, he intentado sepultar con mi nombre mi entendimiento, y sacrificárselo sólo a quien me lo dió, y que no otro motivo me entró en la Religión, no obstante que al desembarazo y quietud que pedía mi estudiosa inclinación eran repugnantes los ejercicios y compañía de una comunidad; y después de ella, sabe el Señor, y lo sabe en el mundo quien sólo lo debió saber, lo que me intenté en orden a esconder mi nombre, y que no me lo permitió, diciendo que era tentación . . ." Pero todo es en vano, el ser de Sor Juana se debate entre esa doble fe que la desgarra y aniquila. Su existencia se da entre aquellos dos opuestísimos abismos de la posibilidad, sin que le sea dable llegar a decidirse definitivamente por el uno o por el otro. Y no nos venga Heidegger ni nadie con que, dada la situación de su existencia, no fué la de Juana de Asbaje vida vivida con plena autenticidad en el sentido más técnico del concepto. Así, por otra parte, nos lo testimonia un poema suyo en el que con

genial intuición describe la experiencia profunda que es siempre la lucha contra la tentación de la "caída" en la inautenticidad, diciéndonos lo mismo en esencia que siglos más tarde vendrá a decirnos a su manera, también genial, el filósofo de nuestros días. Oigamos cómo describe Sor Juana el impulso que siente por elevarse hacia la autenticidad:

> "Mientras la Gracia me excita
> por elevarme a la Esfera,
> más me abate hasta el profundo
> el peso de mis miserias".

La meta del modo auténtico de ser se le presenta como "la virtud", que no casualmente es el justo medio entre los extremos de la santidad y del heroísmo nihilista heideggeriano. En cambio, la tentación de la inautenticidad no radicará en la inclinación al vicio, como era de presumirse, sino que justamente su fuerza, para Sor Juana como para Heidegger, estará en la costumbre, en la cotidianidad que, por cotidiana, hace cada vez más difícil la conquista de

sí mismo. Así, en efecto, dirá Sor Juana que:

"La virtud y la costumbre
en el corazón pelean;
y el corazón agoniza
en tanto que lidian ellas."

"Y aunque es la virtud tan fuerte,
temo que tal vez la venzan:
que es muy grande la costumbre,
y está la virtud muy tierna."

La inautenticidad, piensa Heidegger, es manera de oscuridad: la existencia que es de ese modo lo ilumina todo con una falsa luz que le impide descubrirse a sí misma y comprenderse. Lo mismo pensará la monja

"Obscurécese el discurso
entre confusas tinieblas,
¿pues quién podrá darme luz,
si está la razón a ciegas?"

Mas como para ella, a diferencia de Heidegger, la posibilidad de Dios aún está visible en el horizonte de su existencia, alcanza, por fin, la fórmula precisa de lo

que, dada su situación, debió ser la cifra de la conducta auténtica: resignación y esperanza ante la muerte.

> "Padezco, pues Dios lo manda,
> mas de tal manera sea,
> que si son penas las culpas,
> que no sean culpas las penas."

Estos versos escritos al cabo del siglo XVII atestiguan que no solamente la inautenticidad, sino también el modo de ser auténtico, tiene manifestaciones concretas varias, según sean las posibilidades potenciales en una situación dada. Nos indican, pues, que los dos modos fundamentales de ser son, tal como dice Heidegger, un esquema estructural; pero que, contrario a lo que él dice, no ha de llenarse siempre del mismo contenido preciso que señala, aunque sí siempre ha de ser proyección de la existencia sobre la pantalla de la muerte personal.

También queremos ilustrar con otro ejemplo que en toda situación concreta, aun cuando, como es lo usual, predomine

una de las dos posibilidades límites de la existencia, ambas siempre se manifiestan a un tiempo, si bien aquella de que se esté más alejado, por ser "lo absurdo" aparecerá en formas de expresión simbólica y casi misteriosa. Citemos a este respecto y un poco de pasada, el gran diálogo, constitutivo de la Modernidad, entre esos dos extremos de Europa, que aun lo son geográficamente, Inglaterra y España, y que atestigua la mutua presencia en el acontecer histórico europeo del sentimiento trágico y trascendentalista a lo español (Cervantes) y del sentimiento liberal y tolerante del inmanentismo inglés (Locke). Sin embargo, estos dos pueblos, que encarnan respectivamente en su modo de ser histórico aquellas dos extremas posibilidades, no por eso dejan de dar cabida, cada uno a su manera, a la posibilidad contraria, presentando en conjunto un rico y variado panorama que no debe tratar de reducirse a esquemas de rajatabla. El resultado de ese diálogo es que, en términos generales, el Mundo Moderno se ha jugado y aún se está jugan-

do la vida a la carta de la contingencia. No juzguemos esto con obtuso desprecio. Es innegable que en buena medida el moderno ha sabido elevarse al modo auténtico de su ser, afrontando con heroísmo la responsabilidad de su condición histórica. La ciencia moderna y los grandes principios liberales son testimonio de que no todo ha sido vano e infecundo. Sin embargo, es de pensarse que el inmanentismo como *"posibilidad real"* de la existencia toca ya el colmo de su ser y predominio, como nos lo está gritando el hecho de que ande entre nosotros una filosofía heideggeriana. Síntoma de ello es que, bien vista, la descripción del modo inauténtico de ser, que con maestría insuperable hace el filósofo, además de ser eso verdaderamente, es, ni más ni menos, el retrato más fiel y profundo que jamás se haya hecho de "nuestra época"; pero señaladamente en su perfil anglosajón hoy tan predominante. Porque ¿qué otra cosa es sino inautenticidad, tal como la pinta Heidegger, esa medida media que es el *"common sense"* y esa tendencia nive-

ladora de la vida "*standard*" que siempre trata de imponerse valiéndose de todos los terrorismos a su alcance? Y ¿qué, también, sino eso mismo, el dorado señuelo del "*comfort*" y de la seguridad con que la vida inauténtica premia a sus devotos? Pero no olvidemos sobre todo el más elocuente de todos los indicios, o sea ese profundo *disgusto* que inspira la muerte al hombre contemporáneo, según tan claramente se manifiesta en ciertas ridículas formas de la "huida", con que en los Estados Unidos de América se oculta la gran verdad que, siempre y en toda situación, es nuestro propio morir.

Y sin embargo, en esta situación de inmanentismo límite, no deja de estar presente el sentimiento religioso que se manifiesta en expresiones de tipo popular animadas por un mesianismo sólo a medias entrevisto, y asimismo en expresiones artísticas y aun filosóficas, sólo al alcance de las más restringidas minorías. Se equivoca quien, por lo menos exclusivamente, vaya en busca de lo religioso contemporáneo en

las iglesias constituídas, definidoras de dogmas o reguladoras del *good behaviour*, las cuales, dicho sea sin paradoja, andan más inclinadas del lado de la contingencia pura que quizá la propia filosofía de Heidegger, transida, por extremosa y profunda, de negativa, pero obvia religiosidad.

También ayer, cuando la trascendencia, o sea aquella otra posibilidad límite del existir humano, relegó, como era de necesidad, al reino de lo absurdo a su contraria, no dejó ésta de imprimir la huella de su presencia expresándose con limpia autenticidad en formas de complicado ritual y oscuro simbolismo a semejanza de las religiosas. Y no es casual, aunque al parecer increíble, que del mismo modo que los pueblos anglosajones de nuestros días ofrecen desplegado y al desnudo el panorama del inmanentismo vivido con inautenticidad, sea en España donde encontremos ese mismo inmanentismo vivido bajo el signo contrario. Porque en España (y por España hay que entender los pueblos dominados por su cultura), junto a las catedrales y sus

misas, siempre están las plazas de toros y sus corridas.

Poner la filosofía de Heidegger en relación con las corridas de toros parecerá más de lo que cualquiera esté dispuesto a conceder en buena ley; y sin embargo, ¿sabemos, acaso, a qué se debe la oscura y potente fascinación que ha ejercido durante siglos y hasta nuestros días, esa antiquísima fiesta sobre el alma de los españoles y de los que de ellos penden? ¿Hemos alcanzado, por ventura, una interpretación profunda de las corridas de toros, que nos diga lo que expresa su ritual y alegórica danza? Porque ¿qué son verdaderamente las corridas de toros? No ciertamente un deporte; y si hemos de decir de ellas que son un espectáculo, digámoslo con la veneración y en el mismo sentido en que decimos que son espectáculos las grandes y solemnes ceremonias de la Iglesia Católica. Pero conformarse con un puro nombre es quedarse a mitad del camino. Confesemos, pues, que hasta ahora no tenemos una interpretación profunda de la lidia de toros, y confesemos

que sin ella, andará muy manca nuestra comprensión de España.

Ya era indicación digna de reparo notar que, cuando el resto de Europa se decide a abandonar el sentido de la vida contenido en el ideal caballeresco, renace éste con vigoroso aliento en suelo de España. La novela caballeresca, cuya síntesis definitiva (que no pura destrucción como quiere la crítica habitual) alcanza Miguel de Cervantes en su *Quijote*, proliferó en la España del siglo XVI como muda protesta contra aquel abandono, que no fué sino huída de una forma tradicional de vida auténtica, definida con pulcra exactitud por Alfonso el Sabio en el código llamado de las *Siete Partidas*. "Ca la vigilia de los caballeros non fue establecida para juegos, ni para otras cosas, si non para rogar a Dios ellos, e los otros que y fuesen, que los guarde, e que los enderece, e alivie, como hombres que entran en carrera de muerte." Tampoco las corridas de toros son para juego; también en ellas anda muy mezclada la muerte. Mas ¿no es justamente Heidegger quien

ahora nos habla en acentos de moderna filosofía del "correr hacia la muerte" como paradigma de la actitud de quien se decide a vivir con autenticidad su propia existencia? Y no se crea que se trata de un símil superficial y gratuito; veamos la cosa de cerca para desengañarnos.

Enseña y descubre el filósofo en esa parte de más alta tensión de su libro donde analiza la muerte, que la autenticidad en el modo de ser obliga, en definitiva, a una actitud en conformidad al verdadero sentido de la muerte en cuanto que es ella la posibilidad suprema que, incluída ya en la existencia, es dueña de ella en todo momento. El hombre debe optar entre divertir su atención de esta única y verdadera meta, o bien tenerla fija en ella, aceptando con resolución inflexible su destino hacia la nada. Vivirá inauténticamente quien, huyendo de la muerte que él es, elija lo primero; auténticamente quien se decida por lo segundo. Sólo este último será quien conquiste en toda la plenitud dable al hombre la "libertad ante la muerte", pues que

actuará a lo largo de su vida de acuerdo con la revelación de haberse comprendido como "ser que muere". Sin embargo, advierte Heidegger que esto no implica que el hombre del vivir genuino trate de realizar esa suprema posibilidad, pues de ese modo, cometiendo el suicidio, la aniquilaría del todo como posibilidad, lo que equivale a no afrontarla. La actitud auténtica, pues, se resuelve en una permanente espera del morir; es un vivir en presencia de la muerte, anticipándola, pero a la vez sin hacer nada por realizarla. Describe Heidegger a esta actitud, que es el heroísmo inmanentista de más subidos quilates, diciendo, según reza la traducción de José Gaos, que es un "correr hacia la muerte". Y está muy bien dicho, porque no se trata de alcanzar la muerte, sino de ir tras ella, y en ese ir o correr está la decisión en que se finca la autenticidad de la vida. Pero dígaseme ahora si no es esto, precisa y muy precisamente, lo que simboliza la fiesta española de los toros. Para el hombre auténtico heideggeriano, las cosas de la vida, que es un

estarse muriendo, no tienen significado permanente y substancial. Sin embargo, no hay que rechazarlas, hay que hacerlas con gracia y como jugando en serio. La vida, para él, como para el torero, está compuesta de lances o de suertes que en sí no son nada, pero que en ellos les va a quien en ellos andan, nada menos que la vida misma. Sin la constante presencia de la muerte la vida carecería de sentido; lo propio acontece en el toreo. Jugar para morir es la definición de ambos. El matador de toros simboliza al hombre en presencia de su fin. Reducido a sí mismo, inerme, debe estar solo el torero sin más que el puro ardid de la razón, simbolizada en la capa y la muleta, para que su soledad nos diga que, como dice el filósofo, "nadie puede morir en lugar de otro". Solo, en efecto, debe entrar en la suerte, y una vez entrado en ella, es decir, en la vida, si es torero, clavados los pies en la arena y fija la mirada en la inminencia de su fin, debe afrontar con firme resolución de no moverse su destino inexorable. Mal torero es, sin embargo,

aquel a quien prende su enemigo. Ponerse en trance de muerte, correr tras ella, tal es la esencia, tal el secreto de la misteriosa fascinación que tienen las corridas de toros, símbolo a la española de lo que debe ser en el orden de la inmanencia la autenticidad de la vida. Proponemos, pues, para definición técnica y precisa de la inautenticidad, aquella castiza frase de "sacarle la vuelta al toro", que eso y ya muy de viejo y siempre, es lo que ha significado.

Junto a las catedrales y sus misas, las plazas de toros y sus corridas. ¡Y luego nos sorprendemos que a España y los suyos de este lado nos cueste tanto trabajo entrar por la senda del progreso y del liberalismo, del comfort y de la seguridad! Muestra así España, al entregarse de toda popularidad y sin reservas al culto de dos religiones de signo inverso, la de Dios y la de los matadores, el secreto más íntimo de su existencia, como quijotesco intento de realizar la síntesis de los dos abismos de la posibilidad humana: el "ser para la vida" y el "ser para la muerte", y todo en el mismo domingo.

INDICE

Págs.

Introducción VII

PRIMERA PARTE

INAUTENTICIDAD E HISTORIA

I. La historiografía de América. Un punto de partida 3

II. Análisis de la historiografía . . . 21

1. Revisión histórica 23

Págs.

2. La historiografía, instrumento de dominio 54
3. Decadencia de la historiografía . . 85
4. Historicismo. El argumento escéptico 101
5. La angustia del relativismo histórico 113

III. Crisis de los fundamentos . . . 127
1. Orígenes del conocimiento histórico 133
2. El engaño. Enajenación del pasado 148
3. El desengaño. Ignorancia del pasado 166

SEGUNDA PARTE

AUTENTICIDAD E HISTORIA

I. Hacia un nuevo conocimiento histórico 181
1. La perspectiva teórica 188
2. Doctrina de la historia en Heidegger 203
3. Verdad histórica 222
4. Verdad histórica. (Continuación.) 249

II. Nuevos horizontes 279
1. Independencia de la ciencia histórica 283
2. Estructura de la historia . . . 296
3. Unos ejemplos a la española . . 330